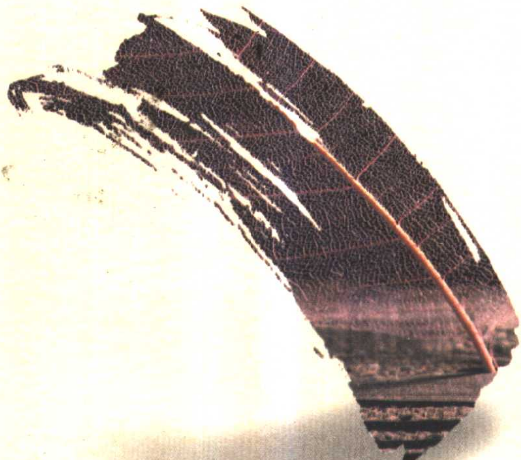
求是丛书

透支的想象
——现代性哲学引论



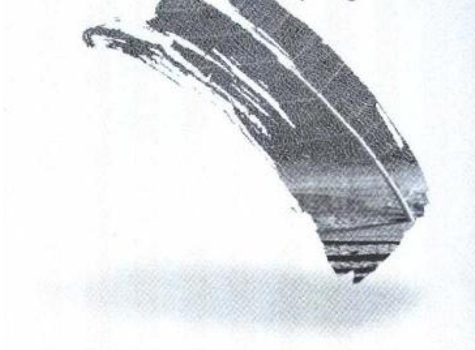
沈语冰／著

学林出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

求是丛书



透支的想象

——现代性哲学引论

沈语冰／著

学林出版社

图书在版编目(CIP)数据

透支的想象：现代性哲学引论\沈语冰著. —上海：学林出版社,2003.2

(求是丛书)

ISBN 7-80668-443-3

Ⅰ.透... Ⅱ.沈... Ⅲ.哲学—研究—现代 Ⅳ.B15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 104451 号

透支的想象——现代性哲学引论

作　　者—— 沈语冰
特约编辑—— 倪为国
责任编辑—— 曹坚平
封面设计—— 鲁继德
责任监制—— 田振军
出　　版—— 学林出版社(上海钦州南路81号)
　　　　　　电话：64515005　传真：64515005
发　　行—— 新华书店上海发行所
　　　　　　学林图书发行部(上海钦州南路81号1楼)
　　　　　　电话：64515012　传真：64844088
印　　刷—— 上海市中印刷装订厂
开　　本—— 850×1168　1/32
印　　张—— 14
字　　数—— 29.5 万
版　　次—— 2003 年 2 月第 1 版
　　　　　　2003 年 2 月第 1 次印刷
印　　数—— 5000册
书　　号—— ISBN 7-80668-443-3/B·23
定　　价—— 24.00 元

总　　序

进入20世纪90年代，汉语思想界、学术界最显明的特征：对"主义"的讨论，更关注、进入对具体"问题"的推进、考量，而且越来越多的人将这种考量置于全球化的视域中，其思想资源也显示了多元化，对于各种思想资源的汲取、清理、运用也更显突出，无论在西学治学上还是在国学研究上，都取得前所未有的成果。

本丛书就是这些成果的林林总总，其积累涉及哲学、诗学、社会思想诸领域，读者从中可以看到新一代学者在切实推进具体"问题"的研究上功夫之所在。

然中国思想学术处境之艰难在于：拒绝空疏浮论、拒绝苟且抄袭、拒绝无知谩骂、拒绝虚实不侔。倡导平等讨论、倡导严谨治学、倡导规范学制、倡导求是学风。摆脱、规避、走出中国思想学术之艰难非立竿见影之易，关涉一代求是学风的开启。故本丛书命名"求是"。

本丛书得到浙江大学金氏人文基金的资助，在此谨向基金捐赠人金乐琦、金联桢、金联照先生诚表谢意。

是为序。

"求是"丛书编委会

序　言

当下有关现代性的论文与著作大量涌现，这多少有些出人意料。回想几年前着手这一课题的研究时，这个题目还不大为人注意；其时关于后现代主义的争论仍是国内学术界特别是人文学界的热门。尽管如此，在目前以"现代性"为题的、已出版的专著中，似乎还没有一本关于现代性的哲学探究的导论性著作。本书副标题冠以"引论"之名，其意是两方面的。抛砖引玉固然是它一方面的意思，另一方面，为处理"现代性哲学"这样一个大题目的鲁莽态度所作的最佳辩护，就是把这一课题称做前导性的和准备性的研究，应当而且也只有以进一步的后续研究来赎回此书的合法性。

究竟什么是现代性？现代性具有规范内容（如哈贝马斯所言），抑或仅仅意味着某种气质或态度（有如福柯所言）？我们能否给纷繁复杂的现代性的哲学叙说整理出几条粗略的线索？在众说纷纭的现代性谈论中有没有可通约的地方或约定俗成的规则？现代性的哲学与现代性的社会理论、现代性的美学话语等题域的关系为何？特别是，究竟如何看待后现代主义？就我所知，都还是一些悬而未决的问题。

本书并不奢望对上述问题作出全部解答，而是就上述问题可能得到讨论的场域给出一个一般的（或哲学的）讨论背景，以期在将来的某个时候再来着手探究那些更为具体的问

题。所以,写作此书的态度本身就相当“现代主义”,因为,这种将未来透支性地加以运用的做法,恰恰是本书定义的“现代性”的本质性特征。

此书的出版得到了浙江大学金氏人文基金会的资助,在此特别向香港金乐琦、金联桢、金联照先生表示感谢。在选题方面此书得到过本丛书编委会,特别是毛丹教授的建议与帮助。徐岱教授自始至终关注着本书的写作。刘翔兄相当完备的个人藏书任由我借用,这大大充实了本书得以参考的书目。孙周兴教授对本书的体例提出过非常中肯的意见,他还将《对话与解构:伽达默尔与德里达的交锋》一书的译文手稿慷慨借我,在此特致谢忱。

沈语冰

2002年2月于浙大玉泉

目　录

序　言……………………………………………………………… 1

导论:现代性哲学的主题 ……………………………………… 1
一、中国语境中的现代性问题………………………………… 1
二、现代性哲学的基本视域…………………………………… 6
三、现代性哲学话语的主题 ………………………………… 20
四、本书的章节与内容安排 ………………………………… 29

第一章　现代性:概念与观念……………………………………… 35
一、现代性概念的理性主义视界 …………………………… 35
二、黑格尔的现代性概念 …………………………………… 42
三、现代性概念的美学内涵:波德莱尔……………………… 49
四、另一种现代性时间意识:本雅明………………………… 55

第二章　现代性的哲学奠基 ……………………………………… 60
一、主体性:现代性哲学的基石……………………………… 60
二、主体性的基本内涵 ……………………………………… 68
三、主体性原则的确立过程 ………………………………… 84

第三章　现代性哲学话语诸面向 …………………………… 99
一、客观性:现代性的科学原则 ………………………… 99
二、普遍性:现代性之道德原则 ……………………… 107
三、自主性:现代性之艺术原则 ……………………… 116

第四章　现代性哲学的四种言路 ……………………… 126
一、激进主义:从卢梭到西方马克思主义 ………… 126
二、保守主义:从柏克到丹尼尔·贝尔 ……………… 136
三、自由主义:从洛克到哈耶克 ……………………… 148
四、后现代主义:从尼采到福柯 ……………………… 171

第五章　尼采反现代性话语与后现代转折 ………… 186
一、尼采论现代性的特点 ……………………………… 186
二、主体性的虚构 ……………………………………… 191
三、科学客观性的幻觉 ………………………………… 200
四、道德自决的现代狂妄 ……………………………… 207
五、浪漫主义最后的恶之花 …………………………… 213
六、肉体还原与泛美学迷雾 …………………………… 221

第六章　海德格尔的现代性病理学诊断 …………… 226
一、海德格尔论现代科技的本质 ……………………… 226
二、海德格尔论形而上学的本质 ……………………… 239
三、海德格尔论虚无主义的本质 ……………………… 248
四、理论与实践后果:海德格尔事件的本质 ……… 255

第七章　德里达与现代性哲学的解构 …………………… 269
一、德里达与胡塞尔现象学 …………………………… 269
二、德里达与索绪尔结构主义 ………………………… 284
三、德里达与奥斯丁语用学 …………………………… 293
四、德里达解构主义的本质 …………………………… 307

第八章　福柯及其现代性批判 …………………………… 311
一、福柯对现代性的批判 ……………………………… 311
二、权力/知识:福柯反现代性言说解码 ……………… 328
三、统治与抵抗:福柯的后现代微观政治学 ……… 333
四、福柯现代性批判的困难 …………………………… 340

第九章　哈贝马斯与现代性哲学的重构 ………………… 352
一、哈贝马斯的思想基础 ……………………………… 352
二、哈贝马斯的交往行为理论 ………………………… 362
三、生活世界的“殖民化”:现代性的病理学分析 … 372
四、走出主体性哲学:现代性哲学基础的重述 …… 376
五、现代性的规范内容:现代性方案的重构 ……… 383

结论:走向一种更合理的现代性自我想像 ……………… 394
一、权力意志与善良意志:有回旋余地吗? ……… 394
二、理性建构与“理性不及”:现代性自我想像
之方法论修缮 ……………………………………… 400
三、透支与抵押:后现代主义的终结 ……………… 406

参考书目 ………………………………………………… 411

Contents

Preface ·· 1

Introduction: The Themes of Philosophy of Modernity ··········· 1

1. The Problematic of Modernity in Chinese Context ······ 1
2. The Basic Horizon of Philosophy of Modernity ········ 6
3. The Themes of Philosophical Discourses ·············· 20
4. Contents and Arrangements of This Book ·············· 29

Chapter one Modernity: Its Concept and Conceptions ··········· 35

1. The Rationalist Horizon of Concept of Modernity ······ 35
2. Hegel's Concept of Modernity ························ 42
3. The Esthetical Connotations of Modernity: On Baudelaire ··· 49
4. Another Time Consciousness of Modernity: On Benjamin ·· 55

Chapter Two The Philosophical Foundation of Modernity ········ 60

1. The Ground of Modernity Philosophy: Subjectivity … 60
2. The Basic connotations of Subjectivity ……………… 68
3. The Foundation of the Principle of Subjectivity ……… 84

Chapter Three The Aspects of Philosophical Discourse of Modernity ……………………………………………… 99
1. Objectivity: the Principle of Modern Science ……… 99
2. Universality: the Principle of Modern Morality …… 107
3. Autonomy: the Principle of Modern Art …………… 116

Chapter Four Four Approaches to Philosophy of Modernity … 126
1. Radicalism: From Rousseau to the Western Marxism … ……………………………………………… 126
2. Conservatism: From Burke to Daniel Bell ………… 136
3. Liberalism: From Locke to Hayek ………………… 148
4. Postmodernism: From Nietzsche to Foucault ……… 171

Chapter Five Nietzsche's Counter – discourse of Modernity and the Postmodern Turn ……………………………… 186
1. Nietzche on the Characteristic of Modernity ……… 186
2. The Fiction of Subjectivity ………………………… 191
3. The Illusion of Scientific Objectivity ……………… 200
4. The Modern Megalomania of Moral Autonomy ……… 207
5. The Last Fleurs du Mal of Romanticism …………… 213
6. Bodily Reduce and Pan – esthetical Thinking ……… 221

Chapter Six Heidegger's Pathology of Modernity …………… 226

1. Heidegger on the Essence of Modern Science and Technology …………………………………………… 226
2. Heidegger on the Essence of Metaphysics ………… 239
3. Heidegger on the Essence of Nihilism ……………… 248
4. The Theoretical and Practical Consequences: the Essence of Heidegger Event ………………………………… 255

Chapter Seven Derrida's Deconstruction of Modernity Philosophy ………………………………………………… 269

1. Derrida and Husserl's Phenomenology …………… 269
2. Derrida and Saussure's Linguistics ………………… 284
3. Derrida and Austin's Pragmatics ………………… 293
4. The Essence of Derrida's Deconstructivism ………… 307

Chapter Eight Foucault and His Critique of Modernity ……… 311

1. Foucault's General Critique of Modernity ………… 311
2. Power/Knowledge: Decoding Foucault's Counter - discourse of Modernity ………………… 328
3. Sovereign and Resistance: Foucault's Post - modern Micro - politics …………………………………… 333
4. Dilemma of Foucault's Critique of Modernity ……… 340

Chapter Nine Habermas and His Reconstruction of Modernity Philosophy ………………………………………………… 352

1. The Basic Elements of Habermas Thoughts ………… 352

2. Habermas' Theory of Communication ……………… 362
3. The Colonization of Life - world: the Pathology of Modernity ……………………………………… 372
4. Get out of the Philosophy of Subjectivity: Re - state of the Foundation of Modernity Philosophy ………… 376
5. The Normative Contents of Modernity: Reconstruction of Modernity Project ……………………………… 383

Conclusion: Towards a More Reasonable Self - imagination of Modernity ……………………………………… 394

导论:现代性哲学的主题

一、中国语境中的现代性问题

围绕"现代性"问题展开的学术话语已在20世纪的最后几年产生了新一轮问题。这些问题虽然覆盖了原先的争论(诸如"激进"与"保守"、民族主义与全球化)[1],却并没有改变原有的格局。被冠以"自由主义与新左派"之名的论争,[2] 仍然是在"现代性"这一大标题下进行的。争论双方分别动用了欧美"现代性理论"内部的两大资源——自由主义与新左派,试图解决中国语境中的"现代性问题"。这当中,汪晖《当代中国的思想状况和现代性问题》与《关于现代性问题答问》等文对于揭示现代性的"内部冲突结构"作了可贵的努力。这些文章的某些结论性意见事实上终结了"后学"与被汪晖称为"启蒙主义者"的某些争论:"现代性是一个存在着内部冲突的结构。这在一方面说明对于现代性的反思和批评是从现代性自身中孕育而出的,另一方面也证明站在一种时间的轴线上批

---

① 关于这两个主题的讨论文献,参看李世涛主编:《知识分子立场:激进与保守之间的动荡》与《知识分子立场:民族主义与转型期中国的命运》,时代文艺出版社,2000年版。

② 参李世涛主编:《知识分子立场:自由主义之争与中国思想界的分化》,时代文艺出版社,2000年版。

判现代性经常是无效的。……中国的'后现代主义者'常常觉得他们置身于历史之外,可以从现代性的外部对现代性进行批评,所以就有了'从现代性到中华性'或'从现代到后现代'这样的时间叙事;而自以为是的'启蒙主义者'又常常不了解现代性本身的内在紧张,一股脑儿地拥抱现代性,丧失了起码的反省能力。"① 但是,汪晖似乎不应将批评矛头仅仅指向对现代性采取较为单纯理解的所谓"启蒙主义者",从而回避来自老到持重的当代自由主义理论的挑战。也许意识到这一点,汪晖才有了为《文化与公共性》所作的长篇导论。在这一《导论》中,汪晖概述了当代自由主义理论内部的争论,然后得出结论说:"当代自由主义没有能力在一个同质化与异质化相互交织的世界里提供普遍主义的权利理论,我们必须重新回到历史的复杂关系中分析'公共性'丧失的历史原因,理解'公共性'与'差异性'的相关关系,并提供平等政治的新视野。"② 汪晖的这一结论显得相当武断。当代自由主义并不是没有意识到自身的种种困难,但是这些困难尚不足以说明自由主义应当被一种更有说明力量的"普遍主义权利理论"来替代。事实上,当真能够替代的话,现代性就不再是什么"内部的冲突结构"了。

与汪晖对当代自由主义内部之争作了否定性描述,然后"一股脑儿地拥抱"——借用汪晖自己的用词——从布罗代尔到沃勒斯坦、从德里克到阿帕杜莱的左派理论不同,刘小枫的

① 参汪晖:《关于现代性问题答问》,见同上书,第 132 - 133 页。

② 参汪晖:《导论》,载汪晖等编:《文化与公共性》,三联书店,1998 年版,第 2 页。

做法显得较有策略。在《现代性社会理论绪论》中，刘小枫提出："欧美的社会理论在基本构架和实证研究两个方面均已有极为丰富的积累。建构中国的社会理论，既不可能撇开这些积累，也不应仅限于译述和套用，带着中国问题进入西方问题再返回中国问题，才是值得尝试的思路。……我关心的是，如何让中国的现代性经验参与社会理论的修葺，从而推进对困扰现代思想的现代性问题的把握。"① 这样一来，欧美现代性社会理论全部或明或暗地被嵌入对中国问题的分析背景中，而欧美诸社会理论内部的自洽问题，与不同流派、不同作家之间的竞争问题，也就一并退到了次要位置。因为，问题已经转移：不是欧美社会理论中哪一派有理，哪一派无理，而是，**在中国问题面前，所有那些理论都成为反思与修葺的对象**！应该说，无论是观照问题的学术视野，还是提出问题的理论高度，《绪论》都达到了相当的水平。

然而，正如在汪晖那里，"现代性"是在同一个大标题下得到讨论，如"现代性问题"和"中国的现代性问题"这样的表述，从而容易得出一些扁平的结论；刘小枫也在"现代性的社会理论"这一总名下展开论述。虽然刘氏划分了现代性的三个问题域：现代化题域——政治经济制度的转型；现代主义题域——知识和感觉之理念体系的变调和重构；现代性题域——个体－群体心性结构及其文化制度之质态和形态变化。②但纵观《绪论》，其"现代性社会理论"内容不仅涉及政治经济－现代化题域，而且涉及知识和感觉之理念体系－现代主义题

①② 参刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海三联书店，1998 年版，第 4 页，第 3 页。

域(如第四部分《审美主义与现代性》)。再看第二部分《现代性问题的累积》,其中所谓“现代性问题”更是包容近代民族国家、资本主义经济、法律、科技、艺术、哲学和伦理等等,已大大超出刘氏自己划定的现代性题域范围。前面说过,这种将现代社会或刘氏所谓“现代现象”的几乎所有问题都纳入一个讨论框架的做法,极易得出关于“现代性”的某种总括性结论,而不管这个结论会是什么。

在《绪论》中,由于倡导,或者更确切地说,由于重申一种知识社会学的客观立场,刘氏很好地将其关于现代性的总括性结论隐藏在较为严密的知识学梳理中,但是稍作留意便不难发现,在这些表面上缜密而客观的描述中,个体的情绪化发作就像一颗深埋着的定时炸弹,随时都有引爆的危险。《审美主义与现代性》是其中最值得细味的篇什。该篇开端,刘氏许诺将要讨论的问题是:“当现代现象呈现为或被界定为审美性时,意味着什么?”回答是:“审美性乃是为了个体生活在失去彼岸支撑后得到此岸的支撑。”[①] 以审美代宗教的浪漫主义陈旧主题,被刘氏天才地赋予了现象学描绘的新颖性,他以时装秀为题说道:“身体成为享用性的在世者,不再是在世的负担,而是唯一值得赞美的在者。服装转变为时装,不断变换,日新月异,身体在质体上总是这一位,它不可剪裁、不可置换。过去关于身体禁忌的话语、戒律都被(时装舞台上的)身体凯旋式的扭行踩碎:天堂、来世、永恒之理念在生活感觉中的优位性被身体的优位性置换了:人身的意义和目的并不重要,重要的是,我的身体在此世

① 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,第 299、301 页。

舞台上行走过。”[1]

如果说，刘氏对于“现代性”所持的总括性与情绪性结论在《绪论》中尚隐藏着的话，那么，在他最近的一组文章中，这种一度被压抑下去的情绪终于以“负气”的形式得到了一次性总喧泄。刘氏突然，或者说，“蓦然回首”，在中西思想史上搜索到一个平行的“两千年不传之秘”：中国的廖平与西方的列奥·施特劳斯；经由廖平，中断了两千年之久的孔子血脉，终得以流传；[2] 经由施特劳斯，“隐微了”两千年之久的柏拉图真经，终得见天日。[3] 社会科学的层层方法论架锁和知识社会学的客观距离的镣铐终于被打碎，现在，可以其乐融融地回到哲学乳娘的怀抱了；而那些居然还在哲人王的理想国城门外徘徊的社会科学工作者则成了多么可怜的“弃儿”。[4] 因为哲学已是哲人王或素王为生民立法的行为，不仅《绪论》中的“中国问题”早已弃如蔽屣；而且哲学从来不是“有用的”学问，只有自由民主的现代性社会理论才会去关心自由与民主这类“问题”。当哲学不再致力于解决民众的问题，而成为菁英分子的解经术或“知圣之道”时，哲人就发明“微言大义”法。[5] 而当政治哲学的古典形式（柏拉图与孔子）尚未得到恰当的“解经”之时，实证主义与相对主义的现代性社会理论又谈何

---

① 刘小枫：《现代性社会理论绪论》，第 332 页。

② 参刘小枫：《六译圣人赞》，载《读书》，2000 年第 11 期。

③ 参刘小枫：《刺猬的温顺》，载《书屋》，2001 年第 2 期。

④ 刘小枫《六译圣人赞》谓：“青年施特劳斯听过海德格尔讲亚里士多德《形而上学》后，跑去对罗森茨威格说，‘与海德格尔相比，韦伯简直就像个弃儿’。与施特劳斯相比，哈贝马斯、罗尔斯、麦金泰尔同样如此；与廖平相比，熊子、冯子、牟子同样如此。”参同上。

⑤ 参刘小枫：《尼采的微言大义》，载《书屋》，2000 年，第 10 期。

正当性！**“所谓现代性，就是古典意义上的哲人理性的毁灭。”**[①] 这大概就是刘氏对“现代性”所下的最后判词。

从全球化理论与世界体系论出发吁请国人追问“为什么……对于民族国家与大资本之间的关系保持沉默”[②] 的新左派之自由主义现代性理论替代论，跟刘小枫最近爆发出来的**某种哲学基要主义**(Philosophical fundamentalism)[③]**与尼采式贵族英雄主义的混合**的现代性理论放弃论，似乎都不可能就所谓“中国现代性问题”，或一般意义上的“现代性问题”提供较为细致与平实的讨论平台。如果我们真的想就“现代性”这回事，或就围绕着现代性问题已经建构起来的现代性话语提供一种适当的分析，那就既不能纠执于理论的党派之争，也不能对所有不是哲学的古典形式的现代性理论采取赌气式的一概抹杀。

二、现代性哲学的基本视域

笼而统之地提“现代性问题”没有意义；总括性的“现代性理论”也无法成立。关于现代性的讨论必须被奠立在不同的有效性层面上。而这一点，也许恰恰就是现代性的表征之一。如果说，康德提出了决定现代性文化的基本领域的划分原则，

---

① 参刘小枫：《刺猬的温顺》，载《书屋》，2001 年第 2 期，第 23 页。

② 参汪晖：《导论》，载《文化与公共性》，第 47 页。

③ Fundamentalism 通常指宗教原教旨主义，但晚近的跨文化研究已经倾向于将该词理解为一种超出其原有宗教含义的一般性文化概念。在哲学文化中，它经常被用来指称那些认为真理已内在地包含在某些原始文本中(如柏拉图)的思想。参 Barr, J, Fundamentalism, London: SCM Press, 1977; Caplan, L. ed., Studies in Religious Fundamentalism, State University of New York Press, 1987.

那么,黑格尔则提供了对分裂的现代性文化的综合尝试。黑格尔认为,在“哲学”中,现代性的分裂得以扬弃。一般看来,黑格尔意义上的“哲学综合”的本体论性质已不大为人们所看重,但至少,哲学仍维护着它的功能,也就是说,哲学保留着在抽象的(或一般的)水平上在各别的领域之间进行对话的能力。不独各别领域中的对话需要哲学,哲学自身也在对话中持守。在这个意义上,我们不妨以哈贝马斯与现代性哲学中三位有代表性人物之间的对话,来勾勒出现代性哲学的基本视域。

1. 系统抑或生活世界:卢曼-哈贝马斯之争的实质

我们知道,哈贝马斯超越主体中心理性(subject - centered reason)的交往理性(communicative reason)概念,意在避免自我指涉的理性批判的那些悖论(从黑格尔左翼到早期法兰克福学派),也为了避免自我指涉的理性批判的那些削平(从尼采到福柯的后现代主义)。[①] 但是,在另一条战线上,交往理论不得不对付另一种竞争的方法论:以卢曼为代表的“系统理论”。哈贝马斯的交往理性概念完全建立在“理想的言谈情境”以及“商谈伦理”中的基础概念“共识”之上。卢曼首先就对哈氏的这一基础概念发难。他说:“一种为了作为一个整体的社会的、关于什么是共识功能,以及什么样的共识功能是有效的问题,回答起来是困难的,事实上是不可能得到回答的;被当作共识功能来使用的东西,其实是一种被认知到的临时安排(provisional arrangement)的形式。”卢曼在一个脚注中将“临时安排”阐述为:“正是胡塞尔哲学的别出心裁的决定,通

① 详见本书第四章的分析。

过给予其‘生活世界’之名,赋予这一临时安排以一种具体的、先验的、完全有效的基础的地位。”[①]

对此,哈贝马斯反驳道,胡塞尔的先验论遗产对各种版本的社会现象学可能都意味着一种负担;但是交往理论中的生活世界概念已经从先验哲学的束缚中解脱出来。在哈氏那里,“生活世界”不是先验意义上的“共同被给予”(co - given),而是互动的参与者相互界出的“共同视界”(co - horizon)。互动的参与者不能施行有效的协调的言语行为,除非他们将一种主体际地分享的生活世界赋予卷入其中的任何人。对那些以第一人称单数(I)或复数(we),带着一种定向于相互理解而行动的人来说,每一个生活世界都构成一种意义关联与指称关系的总体性。而相互冲突的不同的生活世界并不是在没有任何相互理解的情况下彼此孤立地站在一起的。这些不同的视角追随着它们对普遍性的要求,并且勾勒出它们之间的差异,直到它们的理解视域相互“融合”(正如伽达默尔所说的那样)。于是:

> 即使现代的、在很大程度上已经消解了中心的社会,还在它们的日常交往行为中维持着一种自我理解的虚拟中心(a virtual center of self - understanding),从这样一个中心出发,甚至功能上特殊化的行动系统仍然保持在直觉可以抵达(intuitive reach)的范围内,只要它们并没有越出生活世界的境域。

---

① 卢曼:《社会结构与语义学》第一卷,法兰克福,1980 年版,第 33 页;参 Jurgen Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, Polity Press, 1987, p.358.

> 当然,这一中心是一种投射,但它是一个积极的投射。总体性的多中心的投射——这些中心彼此参与、冲突与不合作——生成了竞争的中心。甚至集体认同也在译解之流中来回奔波,而且事实上更适合于一种易碎的网络之形象,而不是自我反思的稳定的中心的形象。[①]

这样,哈贝马斯指出,被卢曼称作"社会整体的共识功能"的东西是依赖于语境的,并且是可错的——事实上确是临时的。但是这一就作为一个整体的社会来说是反思的知识的东西,的确是存在着的。只是到现在,由于公共领域的更高水平的主体际性,人们才不再满足于由一种较高水平的主体提出的自我反思的尖锐的批评标准。当然,这样一种自我理解的中心对一个要对自己施加影响的社会来说是不充分的;为了这一目的,它还需要一个可以从公共领域获取知识与冲动并把它们转化为行动中心的操纵的权威。这涉及到哈氏的"生活世界"与两个"亚系统"(以权力为操纵媒介的政治系统与以金钱为操纵媒介的经济系统)之间的冲突与平衡的问题。[②]此是后话。但对目前的讨论来说,重要的是,哈贝马斯指出,现代社会确实有一个"中心"这一点似乎已无可怀疑,尽管这个中心已不再是镜像式直线反射的"反思中心",而无宁是多中心形成的相互竞争的"网络式中心"。

但是,从卢曼的系统理论的观点看,只有亚系统在发展任何像自我意识那样的东西,而且它们这样做,只是出于维护它

---

① 参 Haberma: The Philosophical Discourse of Modemity. P. 359.

② 参本书第九章的讨论。

们自身功能的目的。整体只是从那个系统的角度出发才能被反映在部分系统的自我意识中。换言之,卢曼理解的社会就是自我维持的系统本身,也就是说,"生活世界"的维度被切出去了。哈贝马斯因此批评说,一方面,卢曼版本的系统功能主义重拾了主体哲学的遗产,以一种**自我相关的系统**(self - related system)**取代了自我相关的主体**(self - related subject)。另一方面,它通过拆销对理性的任何类型的要求,与拆销同生活世界的总体性的关联,激进化了尼采对理性的批判。事实上,哈贝马斯说,卢曼采纳了与福柯在一种超验的 - 历史的权力概念的帮助下赋予话语形成(discourse - formation)的同样的特质,并将它们转变成一种在自我相关的风格中运作的意义阐释系统。由于卢曼还去消了理性批判的意图,而且连带也去消了理性的概念,他就能把福柯通过控告的方式作出的所有陈述,转变为心安理得的、纯科学、纯客观的叙述方式。

由此可见,哈贝马斯与卢曼之争的分歧在于对现代社会的不同理解:在哈氏那里,现代社会是一种由交往引导并由参与者相互界出的"生活世界",与由成功引导并由权力或金钱媒介操纵的亚系统(或体制化力量)之间的冲突结构;而在卢曼看来,现代社会已经丧失中心,已没有反思能力可言,纯粹就是自我运作、自我维持的系统本身。因此,两者争论的实质问题就是:对现代社会的批判是否可能?如果社会的参与者共同界出的"生活世界"及其多中心竞争的"虚拟中心"尚在,那么,批判的可能性就在;如果生活世界被一刀切出,那么自我相关与自我维持的社会,就不可能产生任何批判力量。

卢曼 - 哈贝马斯之争事实上构成了现代性哲学的基本问题之一:现代性是一种自我维护的系统,还是一个自我更新的

生活世界(或者更恰当地说:生活世界与系统之间的冲突与平衡)?将这个问题翻译成更一般的提法则是:**现代性是一种不可批判的自我肯定结构,抑或一种可以批判的自我更新结构?**

2. 重叠共识抑或商谈共识:罗尔斯-哈贝马斯之争的方法论蕴含

哈贝马斯与卢曼争论的基本意图,是划清与他所谓"新保守主义"——在哈贝马斯看来,凡是对现代性持非批判立场的就是新保守主义[①]——之间的界线,从而挽救批判本身。与此相比,哈氏与罗尔斯之间的争论则被看成是方法论之争,纯属"家庭内部"事务。然而,这一家庭内部之争的方法论蕴含却超出了自由主义理论本身之修缮,从而成为对于现代性(不止是自由主义眼中的现代性)之一般理解的重要构件。

对罗尔斯来说,自由立宪的现代社会的最基本事实之一就是他所谓的各种"完备性"(comprehensive)的宗教学说、哲学学说和道德学说的多元论特征。"这些学说中的任何一种都无法得到公民的普遍认肯。"而罗尔斯所说的"政治自由主义"所要解决的问题就是:"一个由自由而平等之公民——他们因各种尽管互不相容但却合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生了深刻的分化——所组成的稳定而正义的社会怎样才可能长治久安?易言之,尽管合乎理性但却深刻对峙的诸完备性学说怎样才能共同生存并一致认肯一立宪政体的政治观念?一种能够获得这种重叠共识支持的政治观念的结

① 参 Habermas, The New Conservatism, Cambridge: Polity Press, 1989;亦可参罗蒂:《哈贝马斯与利奥塔论后现代》,载王岳川等编:《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社,1992年版。

构和内容是什么?"①

显然,罗尔斯的关键术语是"重叠共识"(overlapping consensus)。如果我们比较一下这一概念与哈贝马斯所说的商谈共识,就可以发现存在着如下平行:

1)在罗尔斯那里,重叠共识本身就意味着容许理性多元学说或观点的正常存在和发展。但它不能容忍反理性,而且必须以压制反理性为条件才能真正达成。而哈氏的"理想言谈情景"与商谈共识也建立在他的行为类型学之上,即从一开始就排除了非理性行为等行为类型的基础地位。

2)在罗尔斯那里,作为"重叠共识"之中心的公共正义或政治正义观念,必须独立于所有完备性学说或个人观点之外。也就是说,它必须保持中立;而在哈氏那里,共识必须是在不断提高的交往水平上才能达成;也就是说,共识不是各种偏见的临时妥协,而是不断提高的共同视界水平。

3)对罗尔斯来说,重叠共识不是"临时协定",不是权宜之计。它本身具有确定的深厚的道德基础。共识的目标是政治的正义理念,而这一理念是被真诚地认可的。这与哈氏在普遍语用学基础上提出来的"真诚性要求"相关;对罗尔斯来说,重叠共识也不是冷漠的或是怀疑论的,它对特殊完备性学说的回避,并不意味着它放弃对真实政治理念基础的追求,这与哈氏所说的"真理性要求"相关;最后,对罗尔斯来说,重叠共识是后形而上学的,亦即重叠共识不是建立在对他方形而上学之预设的认可之上,而是建立在对立宪民主的政治理性(罗

① 参罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社,2000年版,第4页、5-6页。

尔斯称其为公共理性)之上。这一点也与哈贝马斯所说的"后形而上学思维"相契。[①]

当然,这种类比是表面层次的,事实上双方存在着方法论上的根本差异。即就最后一点而论,罗尔斯重叠共识的道德基础就是实质性的,而哈氏商谈共识的有效性要求则纯粹是程序性的。除此之外,双方的分歧还体现在以下几个方面:

1)罗尔斯"原始状态"中的当事人被认为是具有完全自律性的市民,但是,在"无知之幕"下,市民的这种决断能力被客观的、中立的立场所取代,而从中立性的立场出发必定会放弃对认识的有效性要求。事实上,处于原始状态下的当事人不可能有任何自律可言。而哈贝马斯所说的共识并不需要"中立状态"作为假设,相反,交往的任何一方恰恰将其偏见(前视界)带进交往,以便在更高的视域水平上达到共识。

2)在罗尔斯的假设中,原始状态中的当事人更多的是出于自身可能陷入的未知的不利状态的恐惧而推导出作为公平的正义的两大原则的,换言之,被推导出的正义原则基于一种自我保障的策略的需要;[②] 而在哈贝马斯看来,这种定向于成功的策略性行为本身就不是理想的交往状态(即定向于理解的交往)。

3)罗尔斯的"无知之幕"从一开始就剥夺了当事者的知情权,不啻是一种人为的"信息强制"(information constraint),因

---

① 罗尔斯对重叠共识的三个特征的规定,参《政治自由主义》,第152页以下;对哈贝马斯"普遍语用学"及其"交往行为理论"的讨论,参见本书第九章;关于哈贝马斯的"后形而上学思维"理念,参 Habermas, Post-metaphysical Thinking: Philosophical Essays, (trans. William Mark Hohengarten), Polity Press, 1992.

② 参罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社,1988年版。

此，共识只能通过不同当事人事实上具有同等的利益关系来实现（即具有同等的选择机会）；而在哈贝马斯所说的商谈共识中，“在主体间进行的论证程序被具体化为道德的观点。通过这种程序，当事者们各自都超越了自身立场的界限而实现了理想化。”①

显然，罗尔斯的方法论基础秉承了自由主义政治哲学与社会理论中“价值中立”与“价值不涉”的传统，而哈贝马斯的方法论基础乃是基于马克思主义－法兰克福学派的意识形态批判传统。从这个意义上说，哈贝马斯公开声明的“家庭内部之争”就值得怀疑。哈氏对当代新自由主义的投怀送抱更多的是一种姿态，而不是方法论意义上的改弦易辙。

这就带出了一个问题，即在对现代性的描述与/或反思中，哪一种方法论更有效？众所周知，在《正义论》中，罗尔斯从方法论上对近代政治哲学的全盘更新是当代政治理论中一种最令人瞩目的“后形而上学”努力。② 我认为，在《政治自由主义》中，罗尔斯方法论上的移动，则已经实现了从“后形而上学”向“后哲学”的转换。在《政治自由主义》中，重叠共识只有在社会各方放弃其完备学说和特殊文化价值观念的前提下才能达成，这意味着社会共识或公共理性与任何特殊理论或世

---

① 参 Habermas, Reconciliation through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, The Journal of Philosophy, No3, 1995; 罗尔斯：《答哈贝马斯》，载《政治自由主义》，第 394 页以下；并参盛晓明：《从多元到一体：由哈贝马斯与罗尔斯的分歧谈起》，载《浙江学刊》，2000 年第 6 期。

② 罗尔斯《正义论》之方法论意义，参库卡瑟斯等：《罗尔斯》，姚建宗等译，黑龙江人民出版社，1999 年版；何怀宏：《契约伦理与社会正义》，中国人民大学出版社，1993 年版，第 237 页以下；以及万俊人：《政治自由主义的现代建构》，载罗尔斯《政治自由主义》，第 621 页。

界观价值学说是相排斥的,换言之,与任何哲学学说无关。事实上,不仅与哲学学说无关,而且,以哲学学说不涉为前提。借用罗蒂的话来说,这叫"民主先于哲学"。① 因此,在罗尔斯看来,哈贝马斯那种从哲学中推导出来的理论仍然不可避免地陷于他所说的"完备性"学说之中。

毋庸置疑的是,罗尔斯的方法论设计完全为了论证立宪民主现代性的正当性。与欧美古典自由主义的第一次正当性论证相比,罗尔斯等人的二次正当性论证采取了一种更为精致的方法论,但其本质与目的并无不同。但是,从哈氏的理论基础来看,自由民主现代性的正当性问题不可能是一次、二次论证就可以解决的,更不可能是一劳永逸的事,因为,从原则上讲,正当性水平依赖于民众参与充分的政治商议的水平。因此,从哈氏那里可以顺利地推导出:即便是当代美国式自由民主的现代性,也不能免于批判。

因此,我们得到关于现代性的第二个一般问题是:**现代性需要一种不应批判的正当性论证或自我确证,抑或需要一种应当批判的动力机制?**

3. 权力抑或批判:福柯-哈贝马斯之争的问题背景

如果说,哈贝马斯与罗尔斯的争论是所谓"家庭内部之争",那么,与福柯的论战则称得上关系到某种根本性问题。与伽达默尔-德里达交锋一样,哈贝马斯-福柯论战,通常也被认为是当代思想界德-法之争的一个典范。其实,所谓福柯-哈贝马斯论战,并不是一场真正的唇枪舌战,甚至称不上

① 参罗蒂:《民主先于哲学》,见《后哲学文化》,黄勇编译,上海译文出版社,1992 年版,第 162-193 页。

一场真正的笔墨官司。80 年代初，福柯提议与哈贝马斯就一些双方感兴趣的话题展开一场真正的面对面讨论，哈氏建议以"现代性"为题，但福柯借口该题目太大而不予首肯。其后，福柯的猝死使这场讨论永远失去了可能。但是，福柯生前的最后长文之一《何为启蒙?》被认为是福柯就现代性这个题目所作的最后陈词。在该文中，福柯不点名地批评了哈贝马斯。哈贝马斯则在《现代性的哲学话语：十二个讲座》中用了两讲篇幅予以回应。麦卡歇(T. McCarthy)曾说，在后现代主义诸家中，福柯显然是哈氏最为心仪的论辩对手。哈氏在比较后现代论者的异同时，也曾明言："阿多诺的被管理世界理论和福柯的权力理论，比之海德格尔关于作为工具性座架的技术，或是德里达关于政治秩序的极权主义本质的学究气十足的著作，更富启发性，也更加非形式化。"①

多少出于对这场流产的辩论感到惋惜，美国的一群好事者根据福柯晚年在法兰西学院作的《两个讲座》(1976 年 1 月 7 日与 14 日)以及《批判理论/思想史》、《述说真理的艺术》，与哈贝马斯后来被收入《现代性哲学话语》中论福柯的《两个讲座》，以及《瞄准在场的心脏：论福柯〈何为启蒙?〉》等文，重构了两位思想家的论战。②

显然，福柯与哈贝马斯的分歧的焦点是维系权力与话语的东西。在福柯那里，权力本身就是话语的，并且批判只是维系着权力的诸多话语实践之一。而在哈氏那里，批判的角色

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.338.

② 参 Michael Kelly ed., Critique and Power: Recasting the Foucault/ Habermas Debate, MIT Press, 1994.

即使在屈服中也要把住权力,然后证明在伦理学、政治学和社会理论中从语用学上预设的普遍规范为正当。因此,话语与权力就是自主的领域,而这正是某种福柯会否认的东西,因为福柯并不认为存在着一种权力不涉的话语。①

麦卡歇讨论了福柯与哈贝马斯之间的六个异同点,这有助于我们勾勒这一论战的简要情况:

1)在两者都寻求通过将分析的水平转移到社会实践来改革对理性的批判的同时,福柯(跟尼采一样)把这一改革视为导向一种激进的批判(就"激进"这个词的词源学意义上说,也即从根基上对理性主义实施攻击);而哈氏的批判理论则追随着黑格尔和马克思,将批判理解为旨在获得一个更充分的理性概念的有限制的否定。

2)在两者都寻求超越现代西方思想的主体中心性的同时,福柯把这一点理解成"人的终结"及其相伴随的人文主义诸概念的终结,而哈氏的批判理论则试图重构主体性与自律概念,这两个概念既与个性的社会维度,也与社会行为的情境化特征相一致。

3)在两者都承认实践理性的首要性,并且承认社会研究的不可避免的反思性的同时,福柯把这一点看作既不能与真理诉求的语境的超越性,也不能与一般社会理论的意图相容;而哈氏则寻求将语境主义与普遍主义结合起来,并且建构对既存社会秩序的起源、结构与趋向的总的解释。

4)在两者都拒绝把参与者关于他们的实践的观点当作理解他们的最后陈词的同时,批判理论确实把它们当作最初的

① Ibid., P.2

陈述,并且寻求将它们纳入试图从那些观点中获得批判距离的过程之中,而系谱学坚决地不把参与者的视角跟一种外在者的视角搅在一起,在这种外在者的视角中,参与者的有效性诉求并不被纳入,而是被加括弧了。

5)在两者都批评体制化的人文科学并把它们视为卷入更加密集地编织训戒与统治之网的同时,福柯把这一点理解为一种总体的控诉——系谱学不是一种科学而是一种"反科学",而批判理论则把他们的批判指向社会研究的特殊形式,同时又在寻求界定与发展那些并不单纯是工具合理性的延伸的别种社会研究形式。

6)在两者都把对表面的理性实践所作的批判看作拥有打破它们对我们的掌握的实际目的的同时,福柯并不认为系谱学是服务于理性、真理、自由与正义的——它们都脱不了与权力关系和权力效果的干系,因为它们久而久之便与社会生活共存,事实上就是由社会生活构成的,而哈氏则把意识形态批判理解为减少这种权力关系与权力效果,理解为由不再是工具合理性意义上的理性的社会安排,来替代这种权力关系与权力效果。[①]

简言之,福柯断言,不存在权力不涉的话语,而批判只是诸话语实践之一。哈贝马斯立即反驳道,福柯的这一断言,要么仍然陷于自我指涉的理性批判的悖论;要么就是犬儒主义地承认,批判就是纯粹的党派性。哈贝马斯正是在此基础上,提出了对福柯的三项指控:1)由于仍然解释学地陷入其始发情境的历史学的不情愿的"当下主义"(presentism);2)由于与

① Ibid., PP.248 - 249.

只能把自己理解为一种依赖于语境的实践事业的当下相关的、分析的不可避免的"相对主义";3)由于不能解释其规范基础的批评的任意的党派性。[①]

表面上看来,福柯与哈贝马斯之争只涉及理论(或话语)批判的可能性问题。其实,这一争论还有着深一层的问题背景,那就是:两者对启蒙现代性的不同理解。对哈氏来说,启蒙意味着现代性的规范内容,这些规范内容作为理想曾经屹立在现代的开端,尽管这一理想或多或少地在后来的历史发展中遭到了扭曲,但这并不足以说明这些理想已彻底破产(像一些后现代主义者所声称的那样)。这就是哈氏众所周知的"现代性——未完成的方案"的核心意义。[②] 而在福柯看来,启蒙或现代性只意味一种批判的气质与态度:

> 当我参考康德的这篇文章时,我自问,人们是否能把现代性看作一种态度而不是历史的一个时期。我说的态度是指对于现时性的一种关系方式:一些人所作的自愿选择,一种思考和感觉的方式,一种行动、行为的方式。它既标志着属性也表现为一种使命,当然,它也有一点像希腊人叫作气质(ethos)的东西。[③]

① Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.276; 并参本书第八章的具体分析。

② 参 Habermas,"Modernity - an Incomplete Project", In H. Foster ed., Postmodern Culture, London, Pluto, 1985;或参《论现代性》,严平译,载王岳川等编:《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社,1992 年版,第 9 - 24 页。

③ 参福柯:《何为启蒙》,载杜小真编选:《福柯集》,上海远东出版社,1998 年版,第 534 页。

因此,福柯-哈贝马斯之争的实质是:现代性是否具有规范性内容,抑或仅仅意味着一种态度或气质?这也就是我们得到的关于现代性的第三个基本问题:**现代性意味着一种无规范的、任意的、完全情境化的批判态度和批判气质,还是一种有着一定的规范内容的、有限制的、更为合理的批判?**

三、现代性哲学话语的主题

这样,我们就勾勒出了现代性哲学的基本视域,这一视域是由批判理论的视域——本书仍把哈贝马斯的基本立场界定为左派(偏中)批判理论,而非当今许多学者所说的新自由主义——,与以下三种基本视域交叉构成:1)在与新保守主义的论辩中,哈贝马斯将自己的立场界定为关于现代性的可批判理论;2)在与新自由主义的论争中,哈贝马斯将自己的态度界定为关于现代性的应批判理论;3)在与后现代主义的论战中,哈贝马斯将自己的方法界定为关于现代性的更为合理的批判理论。由于哈贝马斯在现代性哲学话语中的关键位置,前述三个基本问题的争议,大致标出了现代性哲学的当下状况。[①]

与此相应,如果我们将哈贝马斯与当下现代性哲学诸言路代表人物之间的对话,置换成关于现代性的更加一般的问题,我们也就得到了现代性哲学的三个基本主题:1)现代性的哲学基础或哲学奠基问题;2)现代性的自我确证或正当性论证问题;3)现代性的动力机制问题。

---

① 张博树指出:"与其把哈贝马斯的现代性理论仅仅理解为个人的创造,不如将其理解为哲学高层次对话基础上的综合更合适些。"参《现代性与制度现代化》,学林出版社,1998年版,第7页。

1. 现代性的自我奠基问题

哲学是一种"基始"之学,一种"根据"之问。自从希腊哲人最早对哲学作出这个规定以来,它就一直成为"哲学"一词的基本内涵。现代性的哲学也不例外。浏览现代性的哲学话语,当能发现这个一以贯之的主题,即什么是现代性的基础?现代性被筑基于何种根基之上?自从后现代主义对现代性哲学的这种"基础主义"发动攻击以来,现代性自我奠基的问题不是被解决了,而是被更为清晰地反衬出来了。[①] 伯恩斯坦曾经指出,"基础"与"阿基米德点"是西方哲学的两个重要隐喻。在现代,笛卡尔最早开始使用这两个隐喻。[②] 对"基础"的渴望主宰着自笛卡尔以来的整个西方现代哲学。罗蒂将这种倾向一直追溯到古希腊哲学。[③] 一些后现代主义者则干脆将这种寻根思维挖到了赫希俄德的《神谱》![④] 美国学者舍阿格则认为,自笛卡尔以来,哲学家们一直声称要为哲学重新奠定基础,以揭示出永恒不变的牢固出发点,一部现代哲学史似乎就是不断改变这个阿基米德点的历史。[⑤]

在《超越客观主义与相对主义》中,伯恩斯坦这样界定他所说的"客观主义":"我用'客观主义'来指谓这种基本信念:

---

① 参王治河:《基础的塌陷:当代西方哲学中的反基础主义》,见《扑朔迷离的游戏:后现代哲学思潮研究》,社会科学文献出版社,1998 年版,第 84 - 103 页。

② 伯恩斯坦:《超越客观主义与相对主义》,郭小平等译,光明日报出版社,1992 年版,第 1 - 24 页。

③ 罗蒂:《哲学与自然之镜》,李幼蒸译,三联书店,1987 年版,第 11 页以下。

④ 朱阿蕾罗:《从现代之根到后现代之茎》,萧俊明译,见施兰格等著:《哲学家和他的假面具》,社会科学文献出版社,1999 年版,第 48 - 67 页。

⑤ 参王治河前揭书,第 87 页。

存在有或必定有一些永久的与历史无关的模式或框架,在确定理性、知识、真理、实在、善和正义的性质时,我们最终可以诉诸这些模式或框架。"客观主义则与基础主义有关:"客观主义与基础主义以及对于一个作为基础的阿基米德点的追求密切相关。""客观主义者认为,除非我们能以一种严格的方式奠定哲学、知识或语言的基础,否则就不能避开激进的怀疑论。"①

在现代,这个奠基者当然是笛卡尔。哈贝马斯在规定《后形而上学哲学的主题》时,将这个意思表述为:"从笛卡尔开始,自我意识,或认知主体与自身的关系,提供了解开我们对对象的想像的内在和绝对可靠领域的关键。正由于此,德国唯心论中的形而上学思维才接受了主体论的形态。自我意识或作为先验能力的自发源泉被提升到基础地位,或者作为精神本身被提升到绝对高度。"②

但是,《现代性的哲学话语》"序言"中,哈贝马斯却说:"自从18世纪晚期以来,现代性在话语中已被提升为一种'哲学的'主题。"③这就是说,现代性话语只有到18世纪晚期才上升到哲学的高度。我以为,这不可能意味着现代性的自我奠基迟至18世纪晚期的黑格尔才开始,而是说:肇始于笛卡尔直到康德的现代哲学④ 已渐次意识到,他们的工作实际上是在为理解

---

① 伯恩斯坦:《超越客观主义与相对主义》,第9页。

② Habermas, Post - metaphysical Thinking: Philosophical Essays, PP.31 - 32; 中译文参哈贝马斯:《后形而上学思维的主题》,章国锋译,载《思想文综》第一辑,暨南大学出版社,1994年版,第280页。

③ 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.xix.

④ 西语"近代"与"现代"不分,本书一律表述为"现代"。

一个很大程度上不同于往昔的任何一个时期的新时期寻找一种基础,这种意识在18世纪晚期的黑格尔那里才达到完全自觉。众所周知,现代哲学中的奠基意象虽然来自笛卡尔,但笛卡尔并不把自己的工作主要看作是对现代性的奠基,而是对经院哲学的修缮。这样,我们也就解释了,为什么哈贝马斯整理现代性哲学话语的系谱时,首先提到的是黑格尔而不是笛卡尔与康德(当然,他们也被编织进黑格尔论现代性的哲学基础——主体性——的背景之中)。首先,哈贝马斯隶属于从黑格尔,经马克思,到法兰克福学派的黑格尔-马克思-新马克思主义传统,从黑格尔入手清理现代性的哲学话语,重述其题旨与话语规则,并且回答后现代主义(特别是法国后结构主义)的挑战,是其最熟悉的套路。其次,对哈贝马斯来说,现代性既是一项尚未完成的方案,又是一个有待重构的问题。因此他更注重现代性的问题意识及其反面话语(counter - discourses),而不是一般意义上的关于现代性的正面论述。所以,哈贝马斯反复申言,黑格尔并不是第一位现代性的哲学家,却是第一位**现代性对他来说是一个问题的哲学家**。他特别强调现代性哲学话语的当下性:"在关于现代性的哲学话语的问题上,我们都仍然是青年黑格尔派的同代人。"①

2. 现代性的自我确证问题

哲学中的正当性问题显然与奠基问题相关,但也是两个不同的问题。如果说前者提出与试图解决"世界的基始或基础是什么"的问题,那么,后者则提出与试图解决"为什么这个世界是好的(善的,good)与可欲的(desirable)",或者,"什么样的世界

① 详见本书第二章《现代性的哲学奠基》。

才是好的与可欲的"问题。同理,现代性的自我确证问题既与现代性的奠基问题相关,也与现代性的正当性问题相关。就前者而论,现代性的自我确证也是一种须有明确且稳固的根基的要求;就后者而论,现代性的自我确证则标明了另一类要求:即这一根基不仅是稳固的,而且还是正当的、好的与可欲的。

张志扬曾把现代性的正当性论证精当地概括为一种与神义论相对的人义论:"如果不就时间而以结构的思想形态为标志,那么,英国工业革命下的'感觉主义'、法国政治革命下的'启蒙理性'、德国思想革命下的'先验论',可看作第一次现代性的开端。它们都有一个共同点,那就是用人自身的实存或属性作为现世制度与人心秩序的合理性根据。相对用神义作为现世制度与人心秩序的正当性根据的'神义论'而论,第一次现代性就是'去魅'神义正当性转而人性'合理化'的'人义论'。"①

这一论述因其简明有其优点。当然它不可能涵盖现代性的正当性论述的全部侧面。现代性导源于一种敏感的时间意识,现代性的正当性论述关涉现代性的自我想像,即现代性那种依赖于对未来资源的篡用来自我确证的倾向。② "人义论"

① 参张志扬:《偶在论:现代哲学之一种》,上海三联书店,2000年版,第1页;亦可参刘小枫:《现代社会制度的二次正当性论证》,见《现代性社会理论绪论》,第234页以下。

② 人类对时间的思考,与人义论之间的关系并不那么简单,但是,一些思想家已经指出,那种试图完全从时间之中来思考时间的做法,本身就是人义论的一个表征。比如,蒂利希说:"除了在永恒的光芒中审视时间之外,没有其他方法去评判时间。为了判断事物,我们必须一方面涉身其中,一方面又置身其外。因此,如果我们完全进入时间之中,我们就无法通过祈祷、冥想与沉思将自己提升到永恒的位置上来。我们应该像所有其他生灵一样成为时间的孩子,不去追问时间的意义。"参蒂利希:《永恒的现在》,石涛译,载刘小枫主编:《20世纪西方宗教哲学文选》下卷,上海三联书店。1991年版,第1828-1829页。

固然是现代性自我奠基与自我确征的主要特征,但是,为什么人竟然能够凭藉自身而称"义",即为什么以"人"来奠基的现代性是好的或可欲的问题,仍然没有或主要没有得到回答。事实上,只有把现代性的这种我称之为"透支的想像"的维度考虑进来,"人义论"之说才是较为完满的。

这样,我们就可以明白,为什么伴随着现代性概念到来的,会是一大堆与时间性有关的概念,如未来、革命、进步、发展、世界历史、时代精神、危机、解放等等。[①] 当问及现代性为什么是正当的,或用"人义论"色彩十足的话来说,现代性为什么是好的与可欲的,**现代性正当性论述的经典表述就成了这样子:因为有一个更加美好的未来!**

现代人将赌注押在了未来上,这就是现代性的本质之点。柯施利克(Reinhart Koselleck)把古代人与现代人的时间观念概念化为"经验空间"与"期待视野"的分野,而现代人的历史时间观念则以期待视野对经验空间的占先为标志。[②] 由此,我们可以理解,为什么黑格尔将正在到来的"新时代"界定为"现代",而"现代"在他的精神辩证法中则被界定为:**划时代的新开端被设想为永远在每一个诞生新事物的时刻重新开始,即新时代不断地在每一个当下环节中获得再生。**哈贝马斯将黑格尔的这一现代性概念译解为现代性的自我确证主题:**能够而且不必再从过去时代中借用标准;它得自行创立自己的**

---

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.7; 并参看本书第一章的有关讨论。

② 参 R. Koselleck, Futures Past: On the Semantics of History Time, Cambridge, MA, 1985; 并参本书第一章的有关讨论。

规范;[1] 或者用哈氏的交往理论来说,**未扭曲的现代性以现代社会的参与者对共识的冒险的探索成就来确保自身。**[2] 这些理解无一例外地将现代性的自我确证看作一种从未来中提取正当性的论辩。本书将这种论辩称作"透支的想像",并且认为,现代性的诸问题多少已包含在对现代性的这种理解之中,而这些问题的可能解决办法,同样也蕴含在对这种理解模式的改造中。

3. **现代性的动力机制问题**

现代性的动力机制问题涉及现代性的自我批判,而这恰恰构成了现代性自我奠基与自我确证的另一极。如果说前述两个方面关乎现代性的基础与架构,那么动力机制则关乎现代性的不断修复与维持。对现代性的自我反思与自我批判自始就伴随着现代性的自我奠基与自我确证,两者几乎共生同源,相互构成。将现代性的哲学话语仅仅理解为现代性的自我合法化与主题化,就不能说明现代性哲学的历史全貌。而后现代主义妄图从超验的断裂中获取对现代性批判的合法权,恰恰不过是延续了反现代性话语(counter - discourse of modernity)的传统而已。

似乎可以说,卢梭与休谟开始了对现代性由以确证自己的那些基本原则——如理性与进步等——的大规模反思与批判。经由卢梭与休谟,康德才有了既要为理性奠定更为扎实的基础,又要为理性划出有效边界的努力,然后才有黑格尔的整合康德式分裂的图谋。哈贝马斯认为,黑格尔试图以绝对

---

① 参本书第一章的有关讨论。

② 参本书第九章及"结论"部分的有关讨论。

知识取代启蒙的主体中心理性的做法,引起了马克思及其他青年黑格尔派的不满,从而开启了对黑格尔的批判。马克思和其他黑格尔左派认为理性并不像启蒙知识分子所信奉的那样是"纯粹的",它不可避免地要与历史与传统,社会与权力,实践与兴趣,身体与欲望交错在一起。与"在现代性问题上,我们都是青年黑格尔派的同代人"之断言相一致,哈贝马斯也认为,后现代主义者,如尼采英雄非凡地宣称哲学的终结,维特根斯坦对哲学"治疗式"的告别,还有海德格尔对哲学的戏剧性超越,都只是自青年黑格尔派以来一以贯之的声音中的几个主音而已;而当今有关哲学终结与现代性终结的论战,大致也只是这些先前的主题的回声和变调。①

在后现代主义对哲学终结的宣称中(不管以阿多诺的否定辩证法,还是以尼采与福柯的系谱学,也不管以海德格尔的形而上学解基,还是以德里达的解构之名出现),后现代主义集中火力加以攻击的就是自我肯定和自我扩张的主体中心理性概念。麦卡歇曾总结道:"对主体中心理性的批判,因此成为对一种破产了的文化的批判的序幕。"他进一步将这种批判概括为下列精当的形式:

> 激进的批评家典型地以规则、标准以及那些在任何给定的时间与地点被理解为理性言行的东西的产物的偶然性和惯例性,来对抗用笛卡尔-康德的观点来界定理性的需要;他们以不可公度的生活世界和生活形式的无

---

① T. McCarthay, Introduction to Habermas' The Philosophical Discourse of Modernity, 参 Habermas 前揭书,第 viii 页。

> 法还原的多元性，以真理、争论和价值的无可救药的“地方”性，来对抗普遍性；以经验来对抗先验；以可错性来对抗确实性；以异质性来对抗同一性；以碎裂性来对抗同质性；以符号的差异系统的普遍中介（索绪尔）来对抗自明的给定性（“在场”）；以拒绝任何形式的终极基础来对抗无条件性。①

与此相应，理查德·沃林也把后现代主义对现代性的妖魔化与他们对理性的无端厌恶视为同出：科学与理性之间的差异正在变得模糊起来，关于人们可以从科学的不端行为追溯到理性的原罪的臆断，也许是这个年代最为致命的思想倾向之一。按照这个观念，科学仅仅是形而上学理性之“现代的”、当前的具体化而已。“逻各斯暴力”犯下了在真和假、美和丑、本质与表象之间作出区别的原罪。我们被告知，恰恰是作出“理性的”（逻各斯中心主义的）区分和判断的这种行为无耻地纵容了等级制度和排斥。②

但是，假如现代性本身就是一个奠基与解基、自我确证与自我怀疑、自我合法化与自我批判的动态结构，那么后现代论者的现代性终结论就显得颇为可疑了。后现代论者认为现代性赖以确证自己的基础与合法性已彻底丧失，于是，他们不得不或是诉诸狄奥尼索斯的迷狂的力量，或是诉诸前苏格拉底的诗－思，或是坚持一种不带任何元立场的解构的游戏，或是

---

① Ibid., PP.viii－ix.

② 理查德·沃林：《文化批评的观念》，张国清译，商务印书馆2000年版，第35页。

求助于没有任何规定性的反抗。[①] 本书认为,所有这一切都不是建立在对现代性的自我批评机制的正确认识之上,因而都无助于现代性问题的真正解决。

四、本书的章节与内容安排

本书旨在勾勒现代性哲学的简明轮廓,并在这一勾勒的基础上对后现代主义作出较为深入的批判。这种批判不能建立在对后现代话语的无视界的泛泛述评上——如在某些有关后现代主义的介绍性著作中表现的那样,也不能把后现代话语当作不值一谈的闹剧而不予讨论,如在刘小枫的《绪论》中,后现代论说在这本五百页的著作中只占了大约十个页码,在刘氏那里后现代主义根本上只配呆在脚注的位置。因此,本书试图在两种极端的态度中保持适当的平衡:要么在不明所以的情形中不加批判地呼唤后现代的到来,要么以极端厌恶的心情避而不谈。而谈到对后现代话语的强有力的批判,我以为,它并不来自丹尼尔·贝尔与阿布拉姆斯等保守主义学者,[②]也不来自约翰·艾利斯(John Ellis)等对解构主义之类的后现代思潮感到极不耐烦的后进学者。[③]似乎只有像哈贝马斯这样的思想家才足以回应来自后现代主义的挑战。

① 对后现代主义的详尽论述,见本书第五至八章,以及第五章"后现代主义言路"一节,与"结论"中相关部分。

② 贝尔对现代主义文化(其实大部分是后现代主义文化)的批评,参贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一帆等译,三联书店 1989 年版;阿布拉姆斯对解构主义的批评,参 M. H. Abrams, How to do things with texts, in Partisan Review, No. 4, 1979; The Deconstructive Angel, in Critical Inquiry, No. 3, 1977.

③ 艾利斯对解构主义的批评,参 J. M. Ellis, Against Deconstruction, Princeton University Press, 1989.

所以本书把对后现代话语的批判置于哈贝马斯的现代性哲学方法论重构之下，某种意义上也可以读作对哈贝马斯的现代性哲学话语之梳理的一种诠释。但这并不意味着本书的视界完全是哈贝马斯的。哈贝马斯本身的思想局限将在本书主题所及的范围内得到讨论。[①] 比如，本书认为，哈贝马斯的现代性哲学话语系谱过分局限于他的批判理论立场。如果我们把现代性的哲学话语追溯到现代哲学的开端，那么，关于现代性的哲学话语的系谱图就应当是：1)从卢梭至前期黑格尔、马克思与马克思主义，直至新马克思主义的激进主义言路；2)从柏克至后期黑格尔、黑格尔右翼再至阿诺德·格伦(Arnold Ghelen)、爱德华·希尔斯(E. Shils)、丹尼尔·贝尔(D. Bell)等保守主义言路；3)从洛克、休谟至孟德斯鸠、贡斯当、托克维尔再到米瑟斯、哈耶克的自由主义言路；以及4)从尼采开始的后现代主义言路。而不仅仅是哈氏勾勒出的三个视角：黑格尔左派、黑格尔右派与尼采。[②]

我之所以勾勒出这样一幅系谱图，主要理由是：首先，传统哲学流派的划分完全不能适合于现代性这一主题。无论是唯物主义与唯心主义的两分法，还是理性主义与经验主义的两分法，对我们探索现代性的哲学话语都没有直接的关联，虽说理性主义与经验主义的分野，对理解现代性哲学话语的激进主义与自由主义言路不无启发。一般而言，理性主义，特别是哈耶克所说的“建构的理性主义”倾向于对现代性持较为激进的建构与/或批判态度，而经验主义，或哈耶克所说的“进化

① 特别参见本书“结论”部分。

② 参哈贝马斯前揭书，第51页以下。

的理性主义"则倾向于对现代性持较为中立乃至保守的立场。但这只是就一般趋向说法，不能在理性主义与激进主义之间，或在经验主义与自由主义、保守主义之间划等号。其次，本书之所以在哈贝马斯现代性哲学话语系谱图的基础上开列自由主义言路，是因为，**只有这样，才有可能将包括哈贝马斯在内的批判理论纳入更高水平的观照中，否则，我们就只能囿于哈贝马斯的视野，而从根本上无法达到超越激进言路的目标。**最后，本书认为，有关现代性的哲学话语，无论就其时间跨度还是就其所涉领域而言，如果不对它们进行出于经济原则（或简单性原则）考虑的分类，那就根本不可能写就一部关于现代性的所有哲学话语的专著。在这里，分类是依据一个简单的原则进行的：我们把对现代性从左的方面持激进批判态度的话语系列称为激进主义言路，把对现代性从右的方面持批判态度的话语系列称为保守主义言路，把对现代性持中立或肯定的态度的话语系列称为自由主义言路。但要事先申明，与任何形式的分类一样，这里的分类也不是绝对的。还有一点要作说明，与哈贝马斯一样，本书将后现代主义当作反现代性的哲学话语详加考察，是出于这样的考虑：尽管后现代主义（复数）是一些极其庞杂的话语，它们本身可能就含有或是激进或是保守的趋向，[①] 那么，把它们与前述三种言路并列是否就是违犯简单的分类逻辑呢？不然。后现代主义话语是一些如此独特的话语，以致，用相对传统的三分法根本无法界定其主要特征：**从尼采以来的后现代话语是以后退到狄奥尼索**

① 参罗斯诺：《后现代主义与社会科学》，张国清译，上海译文出版社，1998年版，第18页以下。

斯神话的方式跃进到救赎的弥赛亚主义，所以很难用激进（跃入末世）还是保守（倒退到酒神神话）此等字眼来概括它们。

显然，与哈贝马斯相比，本书有几点不同：第一，本书认为现代性哲学话语开端，要比哈贝马斯所设定的黑格尔更早。如果说，黑格尔是第一位明确意识到现代性的问题性的哲学家，那么，笛卡尔等哲人显然早已在为现代性做着艰苦卓绝的奠基工作。第二，本书要将哈贝马斯淡化了的哲学传统，即自由主义哲学传统，当作现代性哲学的重要流派来加以检视。从哈贝马斯的近期著作来看，他显然越来越不满于第一代法兰克福学派的"否定的"哲学气质与激进的批判精神，相反倒显出愈益浓重的自由主义色彩。但是，从他关于现代性的哲学话语的系谱来看，他又不加区分地将自由主义与保守主义一律贬斥为"粗鲁的动力主义"。而这，却是本书作者所不能同意的。最后，也是最重要的，无论哈氏对其所属的批判理论传统作出何种修正，也改变不了哈氏哲学的建构理性主义方法论特征，以及从这种方法论所导出的偏向于激进的言述，从而使其现代性哲学的方法论重构仍然陷于我称之为"透支的想像"的预亏之中。

如果说上述分类原则大致解决了现代性哲学的进路与取向问题，那么，本书将现代性的哲学话语限于以下四个方面——形而上学层面的主体性原则、科学层面的客观主义原则、法律与道德层面（或实践层面）的行为自决（或自律）原则，以及最后，美学层面的艺术自主原则——则试图解决现代性哲学话语的内容问题。与前述进路与取向问题一样，现代性的哲学话语这样一个大题目，其所涉主题之宏大，卷入文献之浩瀚，非如此限定则不可能一为。当然，我们这样限定也并非任意之举。我们将哲学层面上

的现代性——与之相应的则有经济-技术层面上的现代性、制度层面的现代性、以及审美层面的现代性等等——理解为主体性、客观科学、道德自决与艺术自主,恰恰涵盖了哲学的形而上学领域(基始)、科学哲学领域(真)、道德哲学领域(善)与美学领域(美)等基本面相。因而,本书以为,对现代性的哲学话语的内容作出这样的限定,尚不失为一种可欲与适宜之举。

明乎此,读者对本书的体例也就明白了:本导论在简要地说明现代性问题的中国语境后,通过哈贝马斯与卢曼、罗尔斯与福柯的争论,勾勒出现代性哲学的基本视域,然后揭示现代性哲学的三个基本主题。全书大致围绕这三个主题展开。第一章是对"现代性"概念所作的词源学方面的探究,着重考察"现代性"作为一个率先发生在美学批评领域的概念所具有的审美特征,揭示现代性导源于一种敏感的时间意识:**将未来透支性地加以利用的不断开出的当下境界。现代性实是人们的一种想像,这种想像是建立在对未来透支性地加以利用之上的。**第二章勾勒现代性的哲学奠基过程,亦即从哲学上对现代性所作的奠基。本书认为现代性哲学的基础是所谓主体性,而主体性的内涵则可以从对主体性的不同理解的争论中得到勾勒。然后,我们通过对现代性的哲学话语的比较全面的考察,归纳出现代性哲学话语的四个面相,这构成了第三章的主要内容。第四章则是对现代性的哲学话语的主要言路的梳理。第三与第四章的分工是这样的:前者横向地扫描现代性哲学话语的大致范围,后者纵向地勾勒现代性哲学话语的主要脉络。这里要向读者事先表示歉意的是,尽管作者已经就有关内容作了适当的分章安排,但某些内容仍有少许重复。第五章以下的内容(第五、六、七、八章)构成了本书的第二大

主题的范围，即考察尼采以降后现代主义话语。这些考察仍然围绕着现代性问题进行，换言之，它们不是关于后现代话语的泛泛述评，而是对其反现代性本质的揭示。对后现代话语的密集型、重量级的批判是由哈贝马斯作出的，我们将在第九章中予以讨论。最后，“结论”部分则相对集中地讨论了哈贝马斯理论建构本身存在着的问题，以及这些问题的可能的解决途径。

第一章 现代性:概念与观念

本章探讨现代性概念的基本内涵,这种探讨首先将被置于欧洲理性主义传统的视界;只有在这一视界中,人们才能明白何以韦伯的现代性言述会被转换为现代化理论,以及脱离了理性主义视界的后现代话语的基本用心(一);也只有在这一视界中,现代性的哲学概念才在黑格尔那里获得明确的形式(二);而"现代性"这一术语在词源学上的首次亮相出现在波德莱尔的美术批评中这一事实,使得该词至今仍保留着强烈的审美内涵(三);受到美学经验的启发,本雅明将波德莱尔的现代性的时间意识翻译为一种历史意识(四)。

一、现代性概念的理性主义视界

现代从何时开始?"现代"这个词何时进入日常谈论并成为人们的一种新意识?这是本章首先遇到的问题。但所谓开端或起始总是相对而言的,不能想像在"中世纪"与"现代"之间存在着一道分水岭。话语的积累多半是一个渐进的过程,只是在某个时候,某种话语似乎一下子从地平线上冒了出来。关于现代性的话语就是在19世纪初集中而大量地冒出来的。

当然,在19世纪以前,现代性的奠基过程与问题积累至少已经有了三百年的历史。特洛尔奇曾将"启蒙运动"看作欧洲历史的转折点,是"欧洲文化及其历史的真正现代时期的开

端和基础,与直到当时仍占支配地位的教会式和神学式文化对立”。他还认为如果说古代的文化－社会生活秩序的品质特征是一统性,那么一统性的破裂就意味着分化。这种分化起于13世纪,至16世纪开始加剧,至17、18世纪才形成现代式的社会－文化现象。[①] 舍勒则从他的人类学视野,看到现代社会的特征不止是社会结构的转型,更是精神品质的变迁:

> 这一类型自十三世纪末以来逐渐形成,在发达资本主义中慢慢成长,它尽管有民族的和其它变异,仍是一种独特的、可以确切描绘的类型:通过“它的体验结构”来描绘。……对这种类型及其生活感来说,世界不再是真实的、有机的“家园”,而是冷静计算的对象和工作进取的对象。[②]

一般教科书把英国资产阶级革命(17世纪下半叶)作为现代(近代)史的开端。这种说法已不足为训。如果说革命是危机激化而不可收拾的表征,我们很难想像它会是一夜之间突然酝酿而成的。所以,危机的积累可以明确断定还要早得

---

① 参见刘小枫:《现代性社会理论绪论》,第67－70页。

② 参同上书,第20页。将现代的源头追溯至13世纪是本世纪史学界的一个常见的说法。赫伊津哈曾说:“在中世纪和文艺复兴之间划出一道明显界线的每一尝试,都会把这一界线一再地向前推移。那些一贯被以为是文艺复兴特征的观念和形式,已被证实早在13世纪就已存在。……要是不带成见地研究文艺复兴,会发现它充满了各种仍是中世纪盛期的精神特征的要素。因此,要坚持这两者的对立关系几乎不可能,但没有它,我们又会面临窘境。”参见《中世纪的衰落》,刘军等译,中国美术学院出版社,1997年版,第282页。但是,13世纪毕竟只有些许萌动气息,急剧的变化要到16世纪才开始。

多。早到什么时候？许多人同意是 16 世纪，特别是宗教改革乃是人类历史进入现代的一个确定无疑的信号。《牛津基督教史》说："在 1400 - 1600 年期间，尤其是 1520 年以后，传统基督教整个结构中的几乎每个部分都受到了批评性的审查。"[①] 但是宗教改革本身也是从中世纪走向现代的因果链环当中的一个环节，它本身仍有待于解释。于是人们不得不再往前追溯到在 15 世纪末 16 世纪初达到盛期的文艺复兴。文艺复兴时期"世界的发现"和"人的发现"无疑地可以被认作现代起源的标志。[②] 可是，哥伦布"新世界的发现"，以及意大利人文主义"人的发现"仍然不是两个孤零零的事件。至少，人们还得将新世界的发现归功于指南针和罗盘的发明。如此下去，没有终结之时。所以我们同意，关于"起源的偶像"必须被破除，而关于"年代学"的幻想则必须被打碎。[③]

这样，我们把 16 世纪（1500 年前后）以来，最初是欧洲，随后是北美及世界其他地区相继进入的历史时期称为"现代"，也只是一个大略的说法。黑格尔曾将"新世界"的发现、文艺复兴以及宗教改革——这三个 1500 年前后的里程碑式的事件看作现代时期与中世纪之间的时代的分界线，并在《哲学史讲演录》和《历史哲学》中使用这一表述来划分从古希腊和古

① 麦克曼勒斯主编：《牛津基督教史》，张景龙等译，贵州人民出版社，1995 年版，第 202 页。

② 参布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，何新译，商务印书馆，1979 年版，"第四篇"。

③ 参马克·布洛赫：《历史学史的技艺》，张和声等译，上海社会科学院出版社，1992 年版，第 25 页；克罗齐：《历史学的理论和实际》，傅任敢译，商务印书馆，1982 年版，第 88 页。

罗马演化而来的日尔曼基督教世界。[①]在这个问题上,正如在关于现代社会区别于传统社会的本质特征问题上,争议总是不可避免的。但人们既然已经约定俗成地在历史分期中使用"古代"、"中世纪"、"现代"等字眼,那么,只要不把它们当作有着固定内涵的本质主义概念,而是调节性的概念,那么这些概念就仍然有其效用。[②] 而关于"现代"或"现代性"的本质,恰恰是各种有关现代性的话语(包括本书的对象现代性的哲学话语)试图对之作出界定与调校的东西。

在进入较为抽象的关于现代的哲学话语的讨论之前,简要地勾勒出这些话语得以产生的现代社会的肌理与背景,回顾一下社会理论中的"现代社会"景观是有必要的。

吉登斯曾说,近两百年里社会理论大师的写作,大多是为

---

① 黑格尔说:"真正说来,从宗教改革时期起,我们就进入了第三个时期;……历史已经踏上了一个转折点。"参《哲学史讲演录》,第四卷,第 3 页;"我们现在要讲到日尔曼帝国的第三个时期了,这个时期精神开始知道它是自由的,这就是说,它以真的永恒的东西为意志——以在自己和为自己的普遍的东西为意志。在这第三个时期内,也有三个阶段的区分。我们首先要考虑宗教改革自身……;第二要考虑宗教改革以后的那种局面的展开;最后要考虑自十八世纪末叶起的'现代'。"参《历史哲学》,王造时译,三联书店,1999 年版,424 页。关于现代的开端,学者们一般都认为:大约从 500 年前开始,西欧发生的一些变化使世界发展的方向发生了决定性的转折,出现了向"现代"转化的种种因素。参钱乘旦等:《世界现代化进程》,南京大学出版社,1997 年版,第 5 页。伯顿和德沃金近期主编的阅读文献《现代性的踪迹》一书,副标题即"1500 年以来的欧洲",其文献的选取亦从马丁·路德 Martin Luther "An Open Letter to the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate (1520)" 开始,参 Stacy Burton & Dennis Dworkin: Trials of Modernity: Europe Since 1500, Simon & Schuster Custom Publishing, 1996.

② 关于"本质性概念"与"调节性概念"的区别,参韦勒克:《文学运动的概念》,中国社会科学出版社,1991 年。

了理解"什么是现代社会"而展开的。① 事实上,社会理论基本上就是现代性的理论,它分析现代社会的结构、构成和发展轨迹,分析经济、国家、社会和文化等因素如何相互作用,如何形成不同于传统社会的一种特殊社会组织形式。在对这些因素与过程的分析中,马克思主义强调经济基础(特别是生产力)的重要性,迪尔凯姆和韦伯强调社会分工、国家和科层机构的重要性,韦伯(特别是《新教伦理与资本主义精神》中的韦伯)和舍勒则强调文化与伦理结构的优先性。吉登斯则认为,现代社会转型除了"生产力"提高(马克思)、人的理性化(韦伯)、社会分工的发展(迪尔凯姆)之外,更重要的是国家形态的变化。把"现代社会"与"传统社会"区别开来的,主要是现代社会的民族-国家特征,其突出表现是国家与社会的高度整合。

这种在描绘现代社会时所采用的不同中轴原理② 以及所强调的不同重心,已使古典社会理论出现流派纷呈的局面。我们是否可以理解,这一结果本身就是现代社会精神"分崩离析"(黑格尔)、"诸神不和"(韦伯)以及"文化矛盾"(丹尼尔·贝尔)的表征?如果是这样的话,对"不和"的诸种社会理论进行勾勒,倒是我们进入关于"现代性"的讨论的最佳人口了。

这也是哈贝马斯在其《现代性的哲学话语》中将现代性问题置于韦伯等人揭示的欧洲理性主义背景中的缘由。在韦伯看来,现代性与他称之为"西方理性主义"之间的内在关系是自

---

① 王铭铭:《"安东尼·吉登斯现代社会论丛"译序》,载吉登斯:《社会的构成》,李康等译,三联书店,1998年版,第5页。

② 这里借用了丹尼尔·贝尔的术语,参见贝尔:《后工业社会的来临》,高金舌等译,新华出版社,1997年版,第8-9页。

明的。韦伯将导致欧洲宗教世界观分崩离析的脱魅过程描述为“理性化”的过程。伴随着现代经验科学的诞生，道德自决以及自主艺术的出现，文化也分裂为理论的、实践的和审美的几大领域，这些不同的领域各有自主的规则，这些规则则决定着人们的学习过程。韦伯描绘的还不止是西方文化的世俗化过程，更是从理性化角度加以看待的现代社会的发展过程。他把这一过程理解为目的合理性的经济和行政行为的体制化。韦伯认为，传统的生活形式受到文化和社会的理性化过程的影响而程度不等地被消解了。有意思的是，韦伯的现代性论述在经过美国结构功能主义学派的帕森斯等人改造后，成为流行一时的现代化理论。**这一改造是一个重要的信息，表明“现代性”已从一个问题演变为一种普世的规律。**发端于五十年代的现代化理论重拾了韦伯的主题但却以一种社会科学功能主义工具使现代化概念指涉一种普遍的必然的过程。哈贝马斯认为，这样一来，现代化理论就在两个方面将韦伯的现代性概念抽象化了。一是把它从现代欧洲的起源中脱离出来，从而把它典型化为一种在时间和空间上都保持中立的社会发展的普遍进程；二是打断了现代性与其欧洲理性主义历史语境的内在关联，因此，现代化的过程就不再被当作一个理性化及理性结构历史地客观化的过程。哈贝马斯援引詹姆斯·科尔曼(James Coleman)的话说：**从进化理论那儿获得普遍化的现代化概念从此不再肩负着完成现代性使命的观念，而“后现代”就可以堂而皇之地粉墨登场了。**①

现代性的概念一旦与在西方理性视界之内获得的自我理

① 参 Harbermas: The Philosophical Discourse of Modernity, pp2-3.

解的现代性之间的内在关联被打断,人们就可以把现代化的自动持续过程相对化。这一做法产生了两个后果。其一是阿诺德·格伦(Arnold Gehlen)等新保守主义者提出的"后历史"理论。他们认为启蒙的前提已经死亡;只有其结果仍在继续。在新保守主义者看来,一个自我充足的不断向前的现代化社会已经使其自身跟文化现代性的冲动相脱离;它只贯彻经济与国家、技术与科学的功能法则,而这些法则据说已混合成一个不为外物所动的体系。社会过程的持续加速发展作为文化的对立面出现,而这种文化已精疲力竭并进入一种结晶化状态。哈贝马斯认为新保守主义对现代性的告别,针对的不是社会现代化的不加限制的动力主义,而是似乎已被超越了的、现代性的自我理解的文化外壳。

第二个后果就是发端于尼采的无政府主义获得了清晰的自我意识。在哈贝马斯看来,**无政府主义的后现代观念出现在那些不明白现代性与理性的任何脱钩都必先有钩连的理论家当中**。无政府主义的后现代论者也宣告启蒙的终结,但是,与新保守主义不同的是,无政府主义向现代性的告别,在同等程度上既针对社会,也针对文化。文化现代性终结后,源于其中的社会的现代化也就无法生存下去,因为它不能聚集起自身以反对"古老的"无政府主义,哈贝马斯认为,后现代性正是在它的大旗下阔步向前的。

哈贝马斯要做的工作,就是检查后现代主义对现代性的告别的做法是否正当。后现代论者的一个基本策略是绕过现代性的话语,从它所宣称的对现代性的断裂中获得话语权。但是,哈贝马斯刨根究底的问题是,这样离开理性主义传统来批判理性,这样抛开一种既定的游戏规则另搞一套的做法正

当吗？这就是哈贝马斯要把关于现代性的争论置于启蒙以来的理性主义传统视界的原因。按照他的看法，不管新保守主义与后现代主义的解释存在着多大差别，两者在拒绝欧洲现代性的自我理解由以形成的那个基本概念视界上如出一辙。两者都装做已经超越这一视界，并把它当作业已消逝了时代抛置脑后。

那么关于现代性的争论的要旨是从何时，从谁开始确立的呢？哈贝马斯认为黑格尔是第一个发展出一个清晰的现代性概念的哲学家，因此假如我们想要理解现代性与理性之间的内在关联，就不得不回到黑格尔那里。哈贝马斯认为，后现代思想断言一种超验状态，而事实上它却依赖发端于黑格尔的对现代的自我理解，因此，人们从一开始就不能排斥这种可能性，即新保守主义和无政府主义的后现代主义，以告别现代性为名，行反启蒙的传统之实，换言之，后现代主义可能只是以其后启蒙的外表，掩盖其与反启蒙的悠久传统之间的同谋关系而已。①

二、黑格尔的现代性概念

黑格尔哲学向来以其“历史感”为人称道。这与他将哲学本身看作应现代社会精神危机之运而生这一点分不开。在他看来，一种脱离现代问题、没有历史内容的“纯粹哲学”是不可想象的。正如前面已经提到过，现代几乎所有伟大的社会理论家都以解决“什么是现代社会的本质”或“如何理解现代社会”为己任一样，黑格尔的哲学也是关于现代性的哲学。在这

---

① Ibid., P.5.

个意义上,黑格尔的哲学首先是作为对现代社会精神的一种诊断学出现的。它所针对的是现代社会精神的病理:宗教的式微以及文化的分崩离析。作为精神领域的症状,宗教的式微首先表现为天启神学的没落。黑格尔认为它已经不能满足精神的基本需要,而必须代之以作为科学的哲学。在《精神现象学》里,黑格尔对此有过一段著名的描述:

> 从前有一个时期,人们的上天是充满了思想和图景的无穷财富的。在那个时候,一切存在着的东西的意义都在于光线,光线把万物与上天联结起来;在光线里,人们的目光并不停滞在此岸的现实存在里,而是越出于它之外,瞥向神圣的东西,瞥向一个,如果我们可以这样说的话,彼岸的现实存在。……而现在的当务之急却似乎恰恰相反,人的目光是过于执着于世俗事物了,以至于必须花费同样的气力来使它高举于尘世之上。人的精神已显示出它的极端贫乏……①

这里,我们已经可以感受到被誉为"贫乏时代的思想家"的海德格尔全神贯注的主题,但是黑格尔不会诉诸一种神秘的"诗-思";一旦他认识到仅仅回到过去("从前的时期"和"那个时候")是不够的,他就毅然地走向"未来",走向"科学",因为毕竟十九世纪初的"未来"和"科学"还没有变得在海德格尔时代那样臭名昭著。黑格尔全心全意地相信,他所处的时

① 黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,商务印书馆,1979年版,第5页。

代是“马背上的世界精神”(拿破仑)纵横驰骋、高奏“英雄颂”和“欢乐颂”(贝多芬)的时代。因此,黑格尔哲学中的上升意象和日出意象正好跟海德格尔思想中的下行意象和暗夜意象形成鲜明的对照(顺便提一下,这种对比也集中体现在贝多芬与马勒各自的最后一部完整的交响曲中,都是第九)。黑格尔当初所面临的问题与今天我们所面临的完全不同,因此,当他断言启示宗教已不再是精神的最高形式时,哲学就必然要担当起它的使命来:

> 谁若只寻求启示,谁若想把他的生活与思想在尘世上的众象纷纭加以模糊,从而只追求这种模糊不清的神性上获得模糊不清的享受,他尽可以到他能找得到的一些地方去寻找;他将很容易找到一种借以大吹大擂从而自命不凡的工具。但哲学必须竭力避免想成为有启示性的东西。①

作为科学的哲学将承担起启示宗教曾经担当过的作用,这就是“新时代”赋予哲学的使命。黑格尔首先是在历史语境中把现代概念当作一个时代概念来使用的:“新时代”是一个“现时代”。哈贝马斯认为,这跟当代英语和法语中的用法相吻合:Modern times 或 temps moderns 指 1800 年左右以前的三个世纪,即 1500 年以来的三百年。在基督教的观念中,“新世界”意味着正在到来的未来世界(the still - to - come age of the world of the future),而谢林关于现代性的世俗概念则表达着这

① 黑格尔:《精神现象学》上卷,第 6 页。

样一对矛盾,即将来早已开始了:正是为了未来而生活的时代,才将自身向未来的新颖性畅开。下文将要表明,这种将未来透支性地加以利用的时间观,正是现代性的时间意识的集中表现。

莱因哈特·科施利克(Reinhard Koselleck)曾经提出了 nostrum aevum(我们自己的时代)何时被重新命名为 nova aetas(新的时代)的问题。他揭示了用"现时代"或"新时代"的概念来表达自身的历史意识是如何建构起一种历史哲学的视角的:个人的立足点必须被带到位于作为一个整体的历史视界的反思意识跟前才能得到确认。他认为:"'新时代'赋予整个过去一种世界历史特质……对新时代的判断与对过去岁月的分析相互吻合,对历史的非共时发展作共时编年的看法亦复如是。此时,作为一种蕴育诸问题的统一进程的历史意象形成了,而时间也被经验为一种对解决问题来说稀有的资源——也就是说,历史被经验为时间的压力。时代精神,启发黑格尔的词汇之一,把当下刻划为一个将在加速发展的意识和对未来的新异性的期待中被扬弃的过渡期。"①正如黑格尔在《精神现象学》一书的序言中所说的那样:

> 我们不难看到,我们这个时代是一个新时期的降生和过渡的时代。人的精神已经跟他旧日的生活与观念世界决裂,正使旧日的一切葬入于过去而着手进行他的自我改造。……成长着的精神也是慢慢地静悄悄地向着它新的形态发展,一块一块地拆除了它旧有的世界结构。

① 参 Harbermas:The Philosophical Discourse of Modernity.P.5.

> 只有通过个别的征象才预示着有什么别的东西正在到来。可是这种逐渐的、并未改变整个面貌的颓毁败坏，突然为日出所中断，升起的太阳就如闪电般一下子建立起了新世界的形相。[①]

因为现代这个“新的时代”本身是一个向未来开放的、正在形成的、有待于被未来否定的过程，因此现代只是一个过渡性，在这种过渡性中，唯有瞬间的在场（当下）才是确实的，然而即便是这种确实性也难逃被扬弃的命运。**在黑格尔的现代性概念中，现代作为流动、作为过渡的敞开性，无疑已经得到了蕴育。正是在这样的意义上，划时代的新开端才被设想为永远在每一个诞生新事物的时刻重新开始，即新时代不断地在每一个当下环节中获得再生。**于是，使“最近的时期”从现时代中突现出来，就成了现代性的历史意识的特点。在现时代的地平线上，“当下”享有至高无上的地位。黑格尔甚至把“我们的时代”理解为“最近的时期”。他划定当下的起始日期是启蒙运动和法国大革命。拂着这一“光荣的朝阳”，老黑格尔认为，我们来到了“历史的最近一个阶段，我们的世界，我们自己的时代”[②]。

随之到来的则是另外一些富有生气的概念，如革命、进步、解放、发展、危机、时代精神以及未来等等。现代概念与未来概念是如此纠缠在一起，以致如果我们不首先弄清楚现代与未来的关系，那就根本无法着手处理现代与过去的关系。

---

① 黑格尔：《精神现象学》上卷，第6－7页。

② 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，三联书店，1999年版，第454页。

一开始就被界定为"当下"的现代，就是在与过去与未来的关系中突现出来的。正因为这个，哈贝马斯才将这些出现在黑格尔哲学中的关键术语译解为**关于现代性的自我奠基原理：现代性能够而且不必再从过去时代中借用标准；它得自行创立自己的规范**。哈氏认为，这解释了现代性那高度敏感的自我意识以及直到现在仍在不停地努力"确证"其自我的动力。这种不断地试图确证自己的努力恰恰从反面印证了这一点：即现代性的脆弱性与易受攻击性。哈贝马斯举了汉斯·布鲁门贝格(Hans Blumenberg)作为例子，直到不久以前，他还感到有必要捍卫现代性的合法性或正当性，以反对试图提出现代人对古代世界和基督教世界这样的遗嘱人负有文化责任的构想。这种想法不仅在新保守主义那里是一个永恒的主题，而且甚至在像本雅明那样受到过辩证法的影响的人那里，也是经常冒出来的意象。关于后面这一点，下文还会提到。现在我们先看布鲁门贝格是怎样说的。布鲁门贝格的意思是：像黑格尔那样具有极其敏感的时代意识的哲学家，恰恰容易在关于现代与传统的关系问题上犯错误，因为他们倾向于认为现代是一个完全与过去决裂的时代，现代的合法性取决于它的未来，而不是它的过去。而新保守主义者以及所有反现代的后现代主义者则或是诉诸现代对传统负有的义务，或是诉诸更加激进的未来主义方案(宣称现代仍处于传统的阴影中，需要一次更加猛烈的反现代的后现代，遮几可能达于真正的现代性，如利奥塔)。而这两种观点(现代主义者如黑格尔，与后现代主义者如利奥塔)都是出于对现代与过去及未来的真正关系的误解。因此，布鲁门贝格说：

> 一个时代不应提出其自身历史合法性问题；正如它也不能把自己理解为一个时代。对现代性来说，问题在于要求完全中断，以及能够完全中断与传统的联系，而且也在于这种要求与不能完全重新开始的历史现实性之间的不协调之中。[①]

布鲁门贝格举了青年黑格尔的一段话为例："尽管以前作了许多努力，但我们时代仍然面临着主要问题是，至少在理论上索回人类花费在天堂里的财产；然而，什么时代才会有力量在实践中行使这样的权力，并把它们当作人类自身的财富呢？"[②] 黑格尔在这儿提出的问题，针对的前现代的状况，在那种状况中，人类在对天堂向往中耗去了太多的热情。他在《精神现象学》中依然持同样的意见，认为"那时候精神的目光必须以强制力量才能指向世俗的东西而停留于此尘世；费了很长时间才把上天独具的那种光明清彻引进来照亮尘世之见的昏暗混乱，费了很长时间才使人们想念被称之为经验的那种对现世事物的注意研究是有益的和有效的。"[③] 而现代的状况则完全不同了，**对现代来说，重要的是把目光投向此世，并确立此世的原则**。这个此世的原则是在新建筑的奠基喻象中得到表达的。黑格尔在《精神现象学》"序言"中说：

> 这个新世界也正如一个初生儿那样还不是一个完全

① 布鲁门贝格：《现代的合法性》，第 72 页；转引自哈贝马斯前揭书，第 7 页。

② 参见哈贝马斯前揭书，第 7－8 页。

③ 参黑格尔：《精神现象学》上卷，第 5 页。

的现实。这一点十分要紧,必须牢牢记住。首先呈现出来的才仅只是它的直接性或者说它的概念。我们不能说一个建筑物在奠基的时候就算是已落成,同样我们也不能把对于一个全体所获得的概念视为全体身躯。[①]

三、现代性概念的美学内涵:波德莱尔

现代性的自我奠基问题已在笛卡尔哲学中萌芽,在康德哲学中得到明确的主题,而在黑格尔那里得到进一步提炼和深化。不过,据贡布里希(H. U. Gombrich)考证,现代性的自我奠基问题首先出现在审美判断领域的意识中。[②] 与古代艺术模式的分离进程在18世纪早期开始进行。通常认为,这种分离最早是在浪漫主义艺术运动中出现,浪漫主义通过对新古典主义教条的抨击,强调在绘画趣味上与古典艺术的异质性。[③] 浪漫派通过攻击"完美"的美学概念和诉诸进步的新概念来反抗法国古典主义的自我意识。浪漫派利用历史批评的论点,对模仿古代模式的意义提出质问;他们反对自明的非时间性和绝对美的准则,提炼出一种相对的或以时间为转移的

① 黑格尔:《精神现象学》上卷,第7页。

② 贡布里希:《艺术·现代》,载科施里克等编:《历史的基本概念》,第四卷,93页;参哈贝马斯前揭书,第8页。

③ 一般认为,虽然"现代性"一词最早见于波德莱尔的美术评论中(1863年),但"现代性"因素则更早出现在浪漫主义艺术中。威廉·沃恩(William Vaughan)说:"浪漫主义最初是被视为中古时代根基中的某些现代因素、精神,与美好时潮的复生;自然,这种时潮是已经被文艺复兴时代的物质主义者异教徒所改造过的,若是这种'现代性'含有甚么对当代的暗中非难,那必然是对当时世界的反讽与反英雄(anti－heroic)的观点",见《大英视觉艺术百科全书》中文版,第四卷,台湾大英百科股份有限公司、广西出版总社联合出版,1994年,第186页。

美的标准,从而划出法国启蒙运动的自我理解是一个划时代的新开端。[①]

哈贝马斯说,尽管名词 modernita 在古代晚期早已使用,但在现代欧洲语言中,形容词"现代的"(modern)只是到了 19 世纪中期才付诸使用,这又一次首次出现在美术领域里。是波德莱尔在艺术批评中最早使了"现代性"(modernity)这一术语。这也解释了为什么 Moderne 和 Modernitat, modernite 和 modernity 即使到了今天,还拥有一个美学上的核心含义,并不断地为自觉的前卫艺术所更新。[②]

波德莱尔是在 1863 年发表的对法国画家贡斯当丹·居伊(Constantin Guys, 1802－1872)的绘画所作的评论时首次使用"现代性"这一术语的。在波德莱尔看来,现代性意味着某种瞬间性和流动性,但这种瞬间性和流动性中包含着永恒性和不变性。一直到今天,波德莱尔对现代性的这个定义仍然有着不可动摇的经典地位,**它把发端于浪漫主义的对当下的关注概念化为一种原理,即只有现代的,才有可能成为经典的(或古典的)**。在《现代生活的画家》著名的"现代性"一节中,波德莱尔说:

---

① 关于现代绘画的起始同样充满了争议,许多人追溯到印象派,但印象派运动史权威约翰·雷华德却说:"印象派运动并不是在 1874 年(按:第一届印象派画展年代)开始的。……这个运动的直接根源,可以清楚地从 1874 年有历史意义的展览会之前二十年内发现出来。"参雷华德:《印象画派史》,平野等译,人民美术出版社,1983 年版,第 2 页。阿纳森则说:"现代艺术的起始年代,众说不一。最普遍的选择,也许是在 1863 年,那年马奈在巴黎的落选作品沙龙里首次展出了他的《草地上的午餐》。"参《西方现代艺术史》,邹德侬等译,天津人民美术出版社,1994 年第 2 版,第 1 页。

② 参哈贝马斯前揭书,第 8 页。

他(按指画家居伊)寻找我们可以称为现代性的那种东西,因为再没有更好的词来表达我们现在谈的这种观念了。对他来说,问题在于从流行的东西中提取出它可能包含着的在历史中富有诗意的东西,从过渡中抽出永恒。①

在波德莱尔看来,当时的法国画家那种普遍的古典情结已使艺术陷于危险境地。他说,如果看一看当前的画展,印象最深的莫不过于艺术家普遍具有把一切主题披上一件古代外衣的倾向。画家们选的题材可适用于各种时代,但他们却执意要令其穿上中世纪、文艺复兴时期或东方的服装。波德莱尔的批评无疑是浪漫主义者(如德拉克罗瓦)对新古典主义(如安格尔、大卫)的批评的继续,但波德莱尔的过人之处不在于仅仅继承了这一批评,而是进一步深化了主题,并将这一主题概念化为一种普遍的形式。他认为,这种将当代的身材硬套上古人外衣的做法"显然是一种巨大的懒惰的标志,因为宣称一个时代的服式中一切都是绝对的丑要比用心提炼它可能包含着的神秘的美(无论多么微不足道)方便得多。"说懒惰是客气,事实是艺术创造力的衰败。在接下来的段落中,波德莱尔给出了现代性的一个著名定义:

现代性就是过渡、短暂、偶然,就是艺术的一半,另一半是永恒和不变。②

①② 波德莱尔:《现代生活的画家》,载《波德莱尔美学论文选》,郭宏安译,人民文学出版社,1987年版,第484页,第485页。

波德莱尔不仅强调当下的过渡性和偶然性中包含着永恒性和不变性，他更由此出发认为**任何一个时代都有它自身的现代性**。这样一来，现代性就不单单是个当下问题，更不是历史分期问题，而是每一个新颖性的开端都在每一个当下环节中再生的问题，换用解释学的话来说，现代性就是不断敞开的视界问题了。[①]

波德莱尔的现代性观念无疑跟他的美学观有关。在《现代生活的画家》一文中，波德莱尔一开始就提出了古代论者与现代论者之间那个著名的论战，这个论战曾在席勒的名作《论素朴的诗和感伤的诗》中得到概念化的表述，其后在施莱格尔以及浪漫派对古典派的论战中作为一个恒常的主题出现。[②]不过波德莱尔以一种独到的方式在古典主义所崇尚的绝对美与浪漫派宣扬的相对美之间转移了重心。我们只要稍微留心一下，就不难发现为什么波德莱尔的现代性的美学观会对本雅明和阿多诺产生决定性影响，更不必提尼采变相了的弥赛亚主义了（狄奥尼索斯作为正在降临的缺席之神的观念）：

> 构成美的一种成分是永恒的，不变的，其多少极难加以确定，另一种成分是相对的，暂时的，可以说它是时代、风尚、道德、情欲，或是其中一种，或是兼容并蓄，它像是神糕有趣的、引人的、开胃的表皮，没有它，第一种成分将

① 关于解释学中不断敞开的视界概念，参伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999 年版；以及霍伊：《批评的循环》，辽宁人民出版社，1987 年版。

② 哈贝马斯对席勒《审美教育书简》的讨论，见哈贝马斯前揭书，第 45 - 50 页。

是不能消化和不能品评的,将不为人性所接受和吸收。[1]

因此,艺术创作的关键就是抓住相对的、暂时的瞬间,并从中挖掘出它的永恒的和不变的一面,否则艺术美将因为无所依傍而两头落空,其结果只能是跌入抽象的、不可确定的美的虚无之中,"这种美就像原罪之前的唯一女人的那种美一样"不可捉摸。原罪之前的女人是一个女人吗?是又不是。撇开了相对的、短暂的、当下的美,还会有一种美吗?可那是什么样的美啊!"一句话,为了使任何现代性都值得变成古典性,必须把人类生活无意间置于其中的神秘美提炼出来。"

只有在这个意义上,我们才能理解波德莱尔对所有现代主义者的征服性力量。自此以后,每当观众抱怨他们看不懂现代派时,现代派艺术家就告诉他们说,你现在看不懂不要紧,我是为未来的人们准备的,而且**它们迟早要成为"经典的"**。审美的现代性原则在使现代文艺获得巨大推动力的同时,也由此埋下了麻烦的种子,**因为这种诉诸未来,这种将未来透支性地加以运用并保证现代性终将成为古典性的承诺,这种诉诸正在到来的缺席之神的允诺至今也没有兑现。**而这恐怕就是今天的后现代论者不满于现代主义,并试图以一种更加激进的乌托邦来替代现代性的原因。

既然现代绘画不能从古典模式中借用模特(Model)(波德莱尔语),那么它就得替自身寻找到自我。哈贝马斯说,现代性的美学经验融合了历史经验,在这种美学现代性的基本经验中,自我奠基的问题变得十分尖锐。出于这个原因,波德莱

① 波德莱尔:《现代生活的画家》,第475页。

尔赋予艺术作品一个很特别的位置:在现实与永恒之轴的交叉点上。一种自我消费的现实成为现代性的起点。真正的当下再也不可能从它正相反对的、被拒绝并被超越的时代以及过去的形式中获得其自我意识。现实只能作为时间与永恒的交叉点而被建构。以这种方式,现代性的被拯救,并不是源于它的确定性,而是源于它的琐碎性;在波德莱尔的理解中,它是如此具有倾向性,以致于那过渡的时刻会找到作为未来在场的可靠过去的确证。他就是这样来确保其正当性的,即有朝一日(未来的在场),它将成为古典(过去的确证):"古典"(或"经典")于是成为新世界黎明的"闪光"——它当然不会持续,因为它的崩溃早已以其显现而命中注定了。这样一种对时间的理解——它在超现实主义那里再次获得激进化——在现代性与"时尚"之间建立起亲缘关系。①

如果要追踪现代艺术是如何演变为一场时尚的游戏,这里应该是一个确定无疑的入口处。由于这个原因,在波德莱尔的心目中,真正的艺术品与其出现的时间紧密相关;正因为它消费自身的确定性,它能使琐碎事物的生生不息的流动疑固,并打破常规,暂时满足于对于美的不朽的渴望——在那样的一刻,永恒进入与现实的浮动的接触中。为此,波德莱尔不厌其烦地对时尚、纨绔子弟、女人、化妆等等表面的、肤浅的、易逝的、轻薄的东西大加赞赏。

在波德莱尔看来,永恒之美只以时代装束的伪装显现自身(本雅明后来在辩证意象的标题下重拾了这一主题)。现代艺术作品真实或真理与瞬息万变之物的统一为标志。当下

① 参见哈贝马斯前揭书,第9页。

(在场)的这一特征也是艺术与时尚、新颖之物、闲逛者的目光、天才以及儿童的亲缘关系的基础。纨绔子弟的角色在于将这种被动地经验到的卓越性转化为主动,并以挑衅的手段展示这种卓越。纨绔子弟兼有闲散、时髦并以令人侧目为乐。他是享用瞬间那飘浮的快感的专家。"他首先喜爱的是与众不同……这是使别人惊讶的愉快,是对自己从来也不惊讶的骄傲的满足。一个浪荡子可以是一个厌倦的人,也可以是一个痛苦的人,然而在后一种情况下,他要象拉栖弟梦人那样在狐狸的噬咬下微笑。"[①] 总之,这些人被称作雅士、不相信派、漂亮哥儿、花花公子或浪荡子,他们同出一源,都具有一种反对和造反的特点,都代表着人类骄傲中所包含的最优秀成分,代表着今日之人罕有的那种反对和清除平庸的需要。近乎颓废的优雅和崇高的疯狂。尼采及其后尼采时代的现代派与后现代派们如果不受到这种现代性的纨绔作风的诱惑,倒反不可思议了。

四、另一种现代性时间意识:本雅明

现代性这种不断要求确证自己,同时又在消费自身的确定性的特质,构成了现代性的两难。本雅明重拾了波德莱尔的主题,就是为了找到解决这一两难任务的办法:给业已成为简单的过渡的现代性的偶然性找到自身的标准。如果说波德莱尔还停留在满足于瞬间和永恒能在真正的艺术作品之中得到结合的想法的话,那么本雅明想把这一基本的美学经验译解为一种历史哲学。换言之,本雅明的抱负是这种瞬间与永

① 波德莱尔前揭书,第500页。

恒的结合不能仅仅满足于出现在艺术作品中，它更应该再现于人类活生生的生活中：瞬间的生命如何像艺术作品那样成为“当下与永恒的结合体”。出于这个原因，他赋予“现时”(now - time)概念以新的含义；在这样做的时候，他不惜利用了“模仿”动机：

> 法国大革命把自己看做罗马人的转世化身。它激活了古代罗马，就象时尚使过去的装束重获生机。时尚还是时下的风尚，不管它在多远的灌木丛中飘动；它是倒着跃向过去……在历史的旷野里同样的一跃是辩证的一跃，那就是马克思理解中的革命。[①]

本雅明当然反对理解历史时那种从外部“借来的”的标准；但他简直是在抗争另外两个观念：一是为进化论的“对进步的固执的信念”及其历史哲学所充斥的均质和空洞的时间观；二是为历史主义所助长的所有标准的中立化和相对化。这两者相互关联，但前者是后者的基础。本雅明《历史哲学论纲》虽然充满了犹太神秘主义对时间的独特理解，但他反对历史主义这一点是极其清楚的：

> 历史主义满足于在历史上不同的时刻之间建立因果联系，但任何事实都并不仅仅因为构成原因就具有了意义。可以这样说，这一事实是在事后，跨越可能与它相距

① 本雅明：《历史哲学论纲》，转引自哈贝马斯前揭书，第10页；中译文参考了《本雅明文选》，陈永国等译，中国社会科学出版社，1999年版，第412页。

> 千百年的诸多事件之后才具有了历史意义的。一个以此作为出发点的历史学家便不再把一系列的事件当做成串的念珠去讲述。相反，他把握的是自己的时代和一个明确的、早先的时代所形成的结合体。这样，他所建立的关于现时的概念是一个把现在看做透入了弥赛亚式时间的碎片的“当下时间”的概念。[①]

“自己的时代与早先时代所形成的结合体”的概念虽然还没有伽达默尔的“效果历史”概念来得简洁，但却更加单纯且意义明确。本雅明认为，进步的历史观归跟结底是由均质的时间观所决定的，为此他明确指出了两者的关系是“人类的历史性进步与人类穿越匀质的、空洞的时间的进程是两个密不可分的概念。对于进步概念本身的任何批判都必须以对于这样一种进程的概念的批判为基础。”[②]我们前面所引的那段关于法国大革命是罗马的转世再生的著名引文就是在这样一个上下文中提出来的。本雅明说：“史学是这样一门学科，其结构不是建筑在匀质的、空洞的时间之上，而是建筑在充满着‘当下’的时间之上。因此，对罗伯斯庇尔来说，古罗马是一个他从连续统一的历史过程中爆破出来的一个填注着当下时间的过去。”[③]

本雅明把他这种新的历史观称为“历史唯物主义”。哈贝马斯认为它是超现实主义与犹太神秘主义的混合体。这一历史（或时间）观念——一种具有创造性的当下的真正时刻打进

① ②③　本雅明：《历史哲学论纲》，第 414 - 415 页，第 411 页，第 411 - 412 页。

历史连续体并爆破均质的时间流——有两个来源。一是来源于与弥赛亚主义的神秘结合，二是来源于超现实主义强调由休克所导致的渎神的照亮，强迫瞬间事件休止并结晶化。[1]

本雅明反复强调历史事件的意义只有与我们的当下相关联时才是可能的。他说："在我们的心目中，幸福和赎救是紧密联系在一起的。我们对史学所关注的过去的看法也是一样。过去带着时间的索引，把过去指向赎救。**在过去的每一代人和现在的这一代人之间，都有一种秘密协定。我们来到世上都是如期而至。如同先于我们的每一代人一样，我们都被赋予些微的弥赛亚式的力量。这种力量是过去赋予我们，因而对我们有所要求的。**"[2]

本雅明意识到，进步的观念不仅服务于使末世论的希望成为渎神的，并开启以乌托邦的形式出现的期待视界，而且服务于在历史的目的论建构的帮助下关闭作为混乱的来源的未来。本雅明的论辩反对社会进化论削平历史唯物主义的历史概念的目的，就是针对这样一种面向未来的现代性意识的堕落。哪里进步成为一种历史准则，哪里的创新品质和对可预测的开端的强调就会从当下与未来的关系中被删除。换言之，**本雅明已经意识到，未来既可能是成功与救赎的来源，也可能是乱混与衰败的来源。**

正因为这样，哈贝马斯建议，我们应该在这样的高度上来看待问题，**即现代时间意识不断地减弱，以致它的命运不得不永远为更加激进的历史意识所更新；也因为这个，现代性（特**

① 参《论本雅明的〈历史哲学论纲〉》，参哈贝马斯前揭书，第 11 - 16 页。

② 本雅明：《历史哲学论纲》，第 404 页。

别是审美的现代性）才会沦为一种你追我赶的时尚。然而，本雅明仍然不满于直到他那个时代的历史思想的各种激进变体。哈贝马斯认为，本雅明虽没有明确地使用效果历史意识的概念，但他在期待视界与经验空间之间提出了一种戏剧化的倒转。他把未完成的期待视界归属于所有过去的时代，把通过记忆经验相关过去的任务分配给定向于未来的当下，以这种方式，我们才能以我们脆弱的弥赛亚能力完成其期待。与这一倒转相应，有两个观念相互交织：坚信传统的语境的连续性既可以为野蛮也可以为文明所确立（“任何一部记录文明的史册无不同时又是一部记录残暴的史册，正如同这样的史册不可能免除残暴一样，文化财富从一个主人手里转到另外一个主人手里的方式同样沾染着残暴的气息。因此，历史唯物主义者尽可能对它避而远之，在他看来，他的任务就是要逆向梳理历史。”[①]）；任何一个受人尊敬的当下一代既要对未来各代人的命运负责，也要对无辜地承受命运的过去各代人负责。这就需要赎回过去的时代。那些年代把他们的期待指向我们，因此是有要求于我们的，换言之，我们既要向我们的下一代负责，因为我们寄希望于他们；我们还要向以前各代负责，因为他们曾寄希望于我们。

① 参见本雅明前揭书，第407页。

第二章　现代性的哲学奠基

本章概述从哲学上对现代性进行的奠基。首先指出现代性哲学的基石是主体性(subjectivity)(一)。对主体性内涵的界定虽众说纷纭,但其基本内涵可以从下列观念之争中得到勾勒:1)个体性(individuality)或个体主义(individualism)与各种版本的集体主义之争;2)理性(reason)的不同界定;3)对自主性(autonomy)的不同理解;4)反思性(reflexivity)或唯心哲学(idealistic philosophy)及其争论(二)。不管对主体性的内涵存在着什么样的歧义,一般认为,作为现代性哲学基础的主体性原则是经由宗教改革、启蒙运动,以及,英国为个人自由所作的长期斗争、美国宪政制度的确立,特别是法国大革命等历史事件最终得到确立(三)。

一、主体性:现代性哲学的基石

从一开始,现代性就包含着双重性格:既在不断地否定自身,又在不断地确证自己。现代性的时间意识表明,现代人感到自己脚下是虚空的深渊,是过渡、暂时与偶然,虽则现代人期望这种过渡、暂时和偶然能结合永恒、本质与必然,但这一期望本身恰恰表明了现代性的脆弱。现代性本质上的这种流动性和敞开性,使得为其自身奠定一个稳固的基础的要求变得益发尖锐。波德莱尔首先在美术批评中论述了这一主题,

本雅明则将这个源于美学经验的命题译解为一种历史哲学。所有这些都表明了:一旦现代性脱离了传统的轨道,不再从外部(比如传统中)借用准则,那它为自身确立标准的要求就成为一种必须。现代性的时间意识在从波德莱尔到本雅明的艺术哲学和历史哲学那里已得到了相当程度的概念化,但第一次将现代性脱离过去的准则,从而自己为自己确立标准的问题上升为一种哲学问题的人却是黑格尔。

当然,对传统的批判早就已经开始了,这个批判的过程融合了文艺复兴和宗教改革的经验,并对现代自然科学的产生作出了反应。但是,只有到了 18 世纪末,现代性的自我确证问题才成为如此紧要的问题,以致于黑格尔能够把它当作一个哲学问题来加以把握,事实上黑格尔把它当作他自己哲学的根本问题加以处理。

一种没有先例的(without models)现代性必须将其自身建立在业已形成的分裂(diremptions or divisions)之上,这一事实所导致的焦虑,在黑格尔看来乃"哲学需要的渊源"。黑格尔最早发表的作品《费希特与谢林哲学体系的差别》就是关于哲学的需要、前提和原则的一般性思考。黑格尔在此书导论性的"回顾"中说:"当一些现象,例如有关宗教的演讲,与思辨的需要不直接相关,那么它们和它们的被接受,尤其是诗歌和一般艺术开始在它的真正的范围内所得到的荣誉,都以较朦胧或较清醒的感觉,预示了哲学的需要。"①

黑格尔充分意识到了当时德国的整个精神氛围,即除了

① 黑格尔:《费希特与谢林哲学体系的差别》,宋祖良等译,商务印书馆,1994 年版,第 4 页。

从康德、费希特到谢林的思辨哲学外,还存在着关于宗教(后期费希特和谢林、施莱尔马赫)的思想、诗歌与艺术中的浪漫主义(赫尔德、歌德、席勒)。康德通过思辨哲学所得到的分裂的知识图景,为费希特和谢林所不满。费希特认为"存在是由道德目的所指引的动态的演化过程,这同他所解释的唯心主义是一致的,同德国文学界的伟大首领莱辛、赫尔德和歌德的意见相吻合。……浪漫派诗人,如施莱格尔兄弟、蒂克和诺瓦利斯,对费希特的严格的逻辑性兼有反唯理主义和神秘因素深感兴趣。"与此相应,谢林"以自然为可见的精神,精神为不可见的自然,这种思想促进了浪漫派的想象,鼓舞新诗人赋予世界以生命和精神、用爱慕的同情心来看待世界,这是他们在呆滞的机器面前所不能感受到的。"①

黑格尔正是在这样一种氛围中承担起协调分裂的重任。对他来说,协调随着启示宗教的式微而来的文化分裂为各种不同的、各自自主的领域的任务,恰恰就是哲学的使命。他说:

> 如果进一步地观察哲学具有的特殊形式,那么我们就看到:它一方面出自精神的生动的创造力,精神在这形式中由自己恢复破碎了的和谐,主动地进行塑造;它另一方面出自分裂具有的特殊形式,从这种特殊形式产生出体系。分裂是哲学需要的源泉。②

---

① 参梯利:《西方哲学史》,葛力译,商务印书馆,1995年版,第490页和493页等处。

② 黑格尔前揭书,第9页。

因为现代性唤醒了自觉意识，自我确认的需要也由此产生了，这一需要被黑格尔理解为对哲学的需求。他认为哲学面临着把握"它自己的"时代的任务——在他看来，这一时代即现代。黑格尔相信，他不可能把握独立于现代性的哲学概念的"哲学本身"的概念，换言之，哲学(在他的哲学体系中达到最后阶段)就其本质而言就是关于现代(及其问题)的哲学。

黑格尔发现，现代的原则乃是主体性(subjectivity)。主体性原则既说明了现代世界的优越性，也说明了现代世界的危机。它揭示了现代乃是进步与异化同在的世界。因此，黑格尔认为，有关现代的最初探讨即已包含着对现代的批判。在他看来，现代以他称之为主体性的自相关结构(a structure of self - relation)为普遍标志："现代世界的原则就是主体自由，也就是说，存在于精神整体之中的一切本质方面，都在发展过程中达到它们的权利。"[①] 当黑格尔勾勒现代世界的观相术时，他用"自由"和"反思"来解释"主体性"："我们时代的伟大在于承认了自由、精神财富、精神本身是自由的，并且承认精神本身便具有这种自由的意识。"[②]

也就是说，直到黑格尔，现代性才作为问题性被提到了哲学思考的前台，而我们已经说过，现代性的自我奠基过程其实早在黑格尔之前的两个世纪便已经开始了。多尔迈在其《主体性的黄昏》一书中说，自文艺复兴以来，主体性就一直是现代哲学的奠基石。[③] 一般认为，笛卡尔开始了现代性哲学的

① 参黑格尔：《法哲学原理》，范扬等译，商务印书馆，1961年版，第291页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，贺麟等译，商务印书馆，第254页。

③ 多尔迈：《主体性的黄昏》，万俊人译，上海人民出版社，1992年版，第1页。

奠基，他的《沉思录》是现代哲学中"基础"隐喻的最著名表述。在第二个"沉思"里，笛卡尔说：

> 阿几米德只要求一个固定的靠得住的点，好把地球从它原来的位置挪到另外一个地方去。同样，如果我有幸找到哪管是一件确切无疑的事，那么我就有权抱远大的希望了。①

笛卡尔不满于中世纪经院哲学的基本方法与基本思想，他发展出了一种"普遍怀疑"的新方法，这种方法将怀疑置于信仰的对立面，而其基础，即无可置疑的"阿几米德点"则是"我思"。伯恩斯坦把这种寻找基础（确定无疑的事物）的冲动称做"笛卡尔式焦虑"，并认为这种焦虑与其说是为要世界寻找一个固定的支点这种形而上学的冲动，还不如说是出于对人生有限性、易错性、偶然性的思考。笛卡尔将这种思考刻划为"灵魂的旅程"，这个旅程的恐怖性是间接提到的疯狂、黑暗、"从自我欺骗的梦幻世界里走出来"的恐惧感、"突然掉进深水中"的畏惧感上反映出来，在深水中，"我既不能肯定我的脚踏在底上，也不会游泳以便把自己托出水面。"这个旅程的恐怖性还反映在想象中的焦虑不安上，即想像我只不过是万能恶魔的一个玩物而已。伯恩斯坦得出结论说："将《沉思录》作为灵魂的旅程来阅读有助于我们理解笛卡尔对基础或阿几米德点的寻求并不只是解决形而上学和认识论问题的一种手

① 笛卡尔：《第一哲学沉思录》，庞景仁译，商务印书馆，1986年版，第22页。

段。它是对某种固定支点的探求,对某种稳固的岩石的探求,在那块岩石上我们能够在时时威胁我们的自然变迁面前确保生命无虞。"显然,这种笛卡尔式焦虑既不单单是宗教的,形而上学的,认识论的或是道德上的,而是,用海德格尔的话来说,"本体论上的"。[①]

笛卡尔式焦虑表明,在从中世纪走向现代的过程中,伴随着神义论的式微,人类为自身寻找基础的焦虑有着深层的缘由。这一点,如果我们将笛卡尔放回到"他的时代"中去看,就清楚无疑了。一般教科书将笛卡尔宣布为革命精神的祖先,是"戴着假面的哲学家",就是说,笛卡尔的哲学话语,是在论证"上帝存在"与"灵魂不死"(经院哲学的两个最大主题)[②]的伪装下,确立了怀疑一切的现代哲学原则,这一原则所蕴含着的宗教神学方面的后果是可想而知的。当时的巴黎主教博絮埃就敏感地觉出这一点:"我预见到:从中得出的反对我们祖祖辈辈坚持的教条的结论,即将使得笛卡尔哲学面目可憎,也将使得教会丧失为了在哲学家们心灵中确立神、确立灵魂不朽而可能指望从笛卡尔哲学中获得的一切成果。"[③]

怀疑一切之后,什么是怀疑一切的剩余,即不可怀疑的东西呢?笛卡尔回答说:

① 参伯恩斯坦:《超越客观主义与相对主义》,郭小平等译,光明日报出版社,1992 年版,第 19-23 页。

② 参笛卡尔:《第一哲学沉思集》,其中第一、二个沉思带有方法论反思的性质,其余四个沉思多半论述"上帝存在"、灵魂与物质的不同,以及灵魂不灭。

③ 费雷德里斯:《勒内·笛卡尔先生在他的时代》,管震湖译,商务印书馆,1997 年版,第 3 页。

> 当我愿意像这样想着一切都是假的时候，这个在想着这件事的“我”必然应当是某种东西，并且觉察到“我思想，所以我存在”这条真理是这样确实，这样可靠，连怀疑派的任何一种最狂妄的假定都不能使它发生动摇，于是我就立刻断定，我可以毫无疑虑地接受这条真理，把它当作我所研求的哲学的第一条原理。[①]

笛卡尔以下，欧洲哲学开始了漫长的、围绕着“基础”而进行的替代工作。但是，不管这个现代哲学的基础是何种名称和何种面目出现（如主体、主体性、自我、意识、先验意识、绝对），经院式的、追求自恰的、枯燥乏味的哲学论证或形而上学思辨的背后，事实上保留着为脆弱的现代性奠基的不变本质。

为了反对笛卡尔理性主义的过分强烈的建构色彩，英国哲人强调经验的基础地位。洛克并没有泛泛地把相当于笛卡尔“我思”的自我（人格）定义为思的主体，他更注重自我意识在人格中的地位：“意识永远是和当下的感觉和知觉相伴随，而且，只能凭借意识，人人才对自己是他所谓的自我……因为意识既然常常伴随着思想，而且只有意识能使人成为他所谓的‘自我’……因此人格同一性只在于意识。”[②] 洛克的这一思想启发了休谟。休谟指出笛卡尔所说的“灵魂的实体”是不可能被感知到的，因此自我不可能是灵魂的实体，而是一连串意识状态的总和。“任何时代，我总不能抓住一个没有知觉的

---

① 笛卡尔：《谈方法》，参张庆熊：《熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学》，上海人民出版社，1995 年版，第 90 - 91 页。

② 洛克：《人类理解论》，关文运译，商务印书馆，1959 年版，第 309 页。

我自己。"[①] 灵魂是没有任何能力保持同一性的，我们所知觉的无非是一连串的意识状态，我们根据这些意识状态通过联想才产生出自我的观念。自我不过是"知觉束"，在经验中找不到恒定不变的自我。

主体性原则被公认为在康德哲学中得到基本型式。康德的"哥白尼式倒转"使主体的地位定于一尊。在《纯粹理性批判》中，康德区分了"经验的自我"和"先验的自我"。他还认为休谟是正确的，不论是外知觉还是内知觉，人们都观察不到灵魂的实体。不过，康德不像休谟那样完全否认自我的存在。他主张，必须承认先验的自我的存在。尽管先验的自我不是经验认识的对象，却是经验认识的可能性条件。经验认识的一个重要条件是意识的统一性，先验的自我确保了认识的统一性，它具有意识活动统调者的功能。经验认识的另一个重要条件是意识的结构或基本形式。先验的自我为经验认识提供结构，因而感性认识的对象处于时空的形式之中，知性认识的对象处于先验范畴的认识形式之中。[②]

虽然哲学史与思想史学界对现代性哲学奠基于主体性原则这一点几乎已达成共识，但是对于主体性内涵的界定，却常常莫衷一是。不同的流派与作家经常对主体性作出不同的、有时是截然相反的理解。据哈贝马斯的分析，黑格尔所说"主体性"这一术语主要有四个含义：1）个体主义（individualism）：在现代社会，每个独特不群的个体都自命不凡；2）批判的权利

---

① 休谟：《人性论》，关文运译，商务印书馆，1980年版，第282页。

② 参康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译，商务印书馆，1960年版；并参张庆熊：《自我、主体际性与文化交流》一书，参上海人民出版社，1999年版，第56页以下。

(the right to criticism):现代世界的原则要求,每个人都要认可的东西应表明它自身是合理的;3)行动的自主(autonomy of action):我们对自己的行为负责这一点是现代的特征;最后,4)"唯心哲学"(idealistic philosophy)本身:黑格尔将哲学把握自我意识的(或自我认识的)理念当做现代的工作,干脆地说,当作他自己的任务。[①]我们不妨以此作为入口,来检视主体性原则的基本内涵。也就是说,通过勾勒围绕着主体性概念展开的种种争论,可以明了主体性论域的大致范围。

二、主体性的基本内涵

1. 个体主义抑或集体主义

黑格尔认为,主体性的第一个内涵则是个体性或个体主义。所谓个体性或个体主义,其首要意思是指,在现代社会,个体成为一切的出发点与归宿。一般认为,尽管个人地位的确立经过了文艺复兴、宗教改革等长期的历史过程,但是,从哲学上论证个体性或个体主义的重要性,则始于英哲霍布斯。莱恩(Alan Ryan)说:"霍布斯被广泛称为现代个体主义的创始人,个体主义之父。"列奥·斯特劳斯敏锐地洞察到霍布斯在从传统思想向现代思想过渡中所扮演的角色:"传统自然法所关心的主要是一个客观的'法则与尺度',它是一种先于人类意志并独立于人类意志的、具有约束力的秩序。……而现代自然法则主要是或倾向于是一系列'权利',这些权利是主观上声称的,其来源是人类的意志。"[②] 西方马克思主义政治哲学

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P17.

② 参李强:《自由主义》,中国社会科学出版社,1998 年版,第 48 页。

家麦克弗森(C. B. Macpherson)也认为,个体主义的根源可以追溯到十七世纪的英国。在那里个体主义表现为两个形态。一是以霍布斯为代表的抛弃传统的社会、正义和自然法思想观念,而从个人的利益和意志中推导出政治权利与义务的思想;二是强调所有个人具有同等的道德价值与尊严的清教徒思想,并存在于像洛克那样的哲学家的思想中。两种形态不约而同地展示了现代自由主义的一个基本概念,即"所有权"的概念,这种所有权的概念首先表现在个人的概念上——个人是其自身的所有者。自由是所有权的一个功能,社会则是由许多自由、平等的个人构成的,这些个人以自身能力所有者的身份而互相联系,社会由于各个所有者之间的交换而得以形成。

多尔迈援引爱利·哈勒维的话说:"在整个现代欧洲,有一种事实是个体具备对他们自律的意识,每一个人都要求得到所有其他人的尊重,他将别人视为他的同类,或者看作是相互平等的;于是,社会便出现了,而且也许会越来越多地出现在由创造社会的个体意志的汇合之中。这种出现和个体主义学说的成功就足以证明:在西方社会里,个体主义是一种真正的哲学。"① 哲学上或方法论上的个体主义往往成为经济学与政治学上个体主义的先声。林赛就认为:"一切现代政治理论,除了布尔什维克主义和法西斯主义之外,都是个体主义的,在个体主义中,政治理论为个人道德判断寻求余地并予以鼓励,而且它是建立在宽容和维持权利制度的基础之上的。绝大部分现代个体主义(严格地如此称谓)与社会主义之间的

① 参多尔迈前揭书,"导论",第3页。

差异都是这些共同假设之间的差异。”①

斯特文·卢克斯在《个体主义》一书中，用四个基本概念或原则来确定个体主义这一概念的本质。这四个基本原则是：1)对人的尊严的尊重；2)自律(或自我指导)；3)私人性；以及4)自我发展。卢克斯认为这些原则乃是“个体主义的核心价值”，在此意义上，“人的尊严或对个人的尊重观念便处于平等观念的心脏，而自律、私有性和自我发展则代表着解放或自由的三个方面。”② 多尔迈《主体性的黄昏》一书的主题是后个体主义政治哲学的到来，但是他对个体主义曾经在西方历史上扮演的角色所作的勾勒仍然可资参考。他说：

> 西方文明被深深地烙上了个体主义的印记，或许可以说，两者是密不可分的。西方历史的各个阶段及其发展冲动都证实了这种紧密联系的稳定加强。古希腊哲学的兴起是一些富有个性并且对传统宇宙观不满的思想家努力的结果。在罗马帝国严密的社会结构中，基督教鼓吹人类灵魂的价值，坚持要拯救个人。在近代史刚刚破晓之时，宗教改革就将个人良心从牧师的控制下解放出来，正如在随后的几个世纪中文艺复兴将个体理性或“我思主体”从盲目的信仰中解放出来一样。③

---

① 林赛：《个体主义》，载《社会科学百科全书》，转引自多尔迈前揭书，“导论”，第3页。

② 参卢克斯：《个人主义：分析与批判》，朱红文等译，北京广播电视出版社，1993年版；并参多尔迈前揭书，第3页。

③ 参多尔迈前揭书，第12页。

我们知道，现代性的哲学话语从一开始就不止有一种声音，它们不仅包括从个体主义自由主义方面对现代性作出的奠基与建构，而且自始就还包括从集体主义和激进主义方面对现代性所作的调校与批判。[①] 卢梭和黑格尔的取向就代表了与个体主义自由主义言说迥然异趣的另一端。《社会契约论》称，自由意味着“一个人一旦达到有理智的年龄，可以自行判断维护自己生存的适当方法时，他就从这时成为自己的主人。”[②] 这种自由概念与霍布斯的消极自由概念形成鲜明对比。在霍布斯那里，自由就是不受权力控制，因此人们在社会中必须作出基本选择：自由或被统治。卢梭的观点恰恰相反，他不仅否认自由与被统治之间存在着内在矛盾，而且断言人们只有在社会与政治生活中才能过一种最完美的自由生活。这就是埃赛亚·伯林所说的典型的“积极的自由”观。由于这种自由观的自由本质上是自治（即自我控制、自为主宰），它在逻辑上预设了“有一个高级的、理想的自我向低劣的、经验的自我下律令”，因此自我一分为二。接着，又由于真实的自我不一定存在个人心中，而可能体现在比个人更广泛的集体（如国家、民族或阶级），因此这种外在于个人的存在乃得以名正言顺地要求经验上的自我向它臣服。[③] 在卢梭看来，人们可以同时既是自由的，又是被统治的。实现这一目标的神奇方案是采纳一种独特的社会契约：“每个结合者及其自身一切权利全部都转让给整个集体。”这样，**“我们每个人都以其自身及其全部的力量置于公意的指**

① 对现代性哲学的不同言路的讨论，详见本书第四章。

② 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆 1981 年版，第 9 页。

③ 参伯林：《两种自由概念》，载刘军宁等编：《市场逻辑与国家观念》（“公共论丛”第一辑），三联书店，1995 年。

导之下,并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。"在这种契约中,每个人全部转让了其天然自由,公意是全体成员的共同意志。这样,当个人服从公意时,他"不过是在服从自己本人,并且仍然像以往一样自由。"①

波普尔认为,跟柏拉图一样,集体主义者黑格尔把国家看做是有机体,继卢梭以"普遍意志"装备它之后,黑格尔以一种自觉的和思维的本质、以及它的"理性"或"精神"来装备它。这个精神,它的"本质就是活动性",同时又是构成国家的集体的民族精神。认识像国家这样的社会机构的方法是去研究它的历史,或者研究它的"精神"史。民族的精神决定着它的潜在的历史命运;每一个"希望成为存在"的民族必须通过进入"历史舞台",即通过打败其他民族,来肯定其个性或灵魂;斗争的目的是支配世界。从这里我们可以看到,像赫拉克利特一样,黑格尔相信:战争是一切事物之王、之父。黑格尔写道:"历史是世界的正义法庭。"②

可以认为当下社群主义者的诸多努力仍然是对现代性本质作出一种调校。③ 其主要旨趣乃是对卢梭与黑格尔的遗产

---

① 参卢梭前揭书,第23-24页;对卢梭的"公意",或"普遍意志"概念的内在困难,参华特金斯:《西方政治传统:近代自由主义之发展》,李丰斌译,联经出版事业公司,1999年版。

② 波普尔:《开放社会及其敌人》第二卷,郑一明等译,中国社会科学出版社,1999年版,第76-77页。

③ 社群主义不是本章要处理的对象,在对主体性原则内涵的探究中,只需提到一下个体主义在当代所遭遇的"挑战"就可以了。参看:俞可平著《社群主义》,中国社会科学出版社,1998年版;刘军宁等编《自由与社群》,三联书店,1998年版;汪晖主编《文化与公共性》,1998年版;石元康著《当代西方自由主义理论》,上海三联书店,2000年版。

的强调,[①] 此外,部分被归入社群主义名下的学者,则保持了与古典思想的关联。在此值得一提的麦金太尔就曾指出,当代个体主义自由主义不过是18世纪启蒙运动道德哲学家们的现代性伦理谋划意图的继续,因而也必定与它们的先驱理论一样难逃失败的命运。[②]

2. 理性或批判的权利

按照黑格尔的看法,主体性的第二个基本内涵是理性,或批判的权利。这种权利,即人类运用自己的理性对事物或状态作出判断的能力,乃是现代性的基本标志。这一权利的确立则是始于笛卡尔,直至康德与黑格尔的现代哲学基本主题。福柯在《事物的秩序》中认为,笛卡尔(还有培根)代表了17世纪初的思想断裂,是笛卡尔对直到那时为止一直在思考的那种一种思考发动了攻击:

> 不连续性——在若干年的空间里一种文化有时不再像它直到那时为止一直在思考的那样思考并且以另一种方式思考另一些事的事实——可能开始于来自外部的耗损,来自那样一种空间,这种空间(对思想来说)另一方面只存在于它从一开始就没有停止过思考的空间。[③]

---

① 参古德曼:《自由主义的社群论危机》,参万俊人:《政治自由的现代建构》,载罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社,2000年版,第563-564页。

② 参麦金太尔:《德性之后》,何怀宏等译,中国社会科学出版社,1994年版;《谁之正义? 何种合理性?》,万俊人等译,当代中国出版社,1996年版。

③ Michel Foucault, The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences, P.50.

福柯坚持,17 世纪初,在那个不管正确与否被称作巴罗克的时期,思想停止了在相似性要素中的运动,这种相似性正是构筑"文艺复兴知识型"的要素;相似不再是知识的形式,而是错误和危险的场所,正是在人们不去检验混乱那模糊的边界时,人们把自己暴露给了这一危险。"这是经常的习惯,"笛卡尔说,"当我们在两件事物当中发现一些相似性时,将这些相似性平等地赋予这两件事物,甚至在那些事实上它们根本不同的地方,甚至在那些我们已经发现两者之中只有一个是正确的地方。"[①]对笛卡尔来说,相似性仅仅是那些必须依据同一与差异加以分析的不同范畴的大杂烩。他坚信相似性观念不能作为规序知识的一种方法,并用比较观念替代了相似性观念。由此,相似性(resemblance)文化与表象(representation)文化的根本断裂出现了。[②] 谢里登(Alan Sheridan)认为,正当 17 世纪时,西方人已经意识到,相似性只能成为一个错误的诱因,一个尚未达到理性时代的知识的迷人的幻像。于是,相似概念由比较概念取而代之,比较概念可分为两类:度量概念和秩序概念。前者为了构成同一性和差异的关系而分解为诸多的单元;后者依据最小的可能程度建构最简单的可能元素和配置不同的元素。于是西方文化的知识型在其最根本的配置中发生了转换。[③]

笛卡尔方法的关键之处是"秩序"概念。他在"原则五"中

① Ibid., P.51.

② 参莫伟民:《主体的命运:福柯哲学思想研究》,上海三联书店 1996 年版,第 99 页。

③ 谢里登:《求真意志:米歇尔·福柯的心路历程》,尚志英等译,上海人民出版社 1997 年版,第 70 页。

写道:“整个方法只在于,为那些我们的心灵目光所集中关注的事物安排秩序;我们首先把混乱暧昧的命题还原为简单的命题,然后从对所有最简单命题的直观出发,尝试以同样的步骤升至关于其他一切事物的知识”。其次才是数学。“这些长长的链条是由非常简单容易的推理构成的,几何学家通常用它们达到极为困难的证明。这些链条使我想到,人类认识范围中的一切东西,都是以同样的方式相互联系着的,而且我认为,一旦我们不再把非真的东西看作是真的,一旦我们总能遵循从某物演绎他物所必需的规则,就没有什么得不到或者无法发现的东西。”① 把数学方法推广到人类知识范围中的一切东西,就可以形成一种“普遍的科学”(mathesis universalis):“它的根部是形而上学,主干是物理学,则由主干生长出来的支干则是各门其他科学”。然而,数学的还原方法怎么能够用于解决上帝存在或灵魂存在的问题呢?笛卡尔认为,形而上学的基本概念“与几何学研究的基本概念同样明显甚至更为明显”,为此(为建立他的体系的形而上学基础)他提出了著名的沉思技术,后来被人们称为“怀疑方法”。

笛卡尔提出了一种理想的“完善的知识”,他把这种知识定义为“从第一因中推演出来的”知识:“一旦我们要着手探究完善的知识(这正是‘哲学探究’一词严格所指的活动),我们就必须从寻求第一因或第一原则开始。”笛卡尔认为,我们每个人都拥有揭示这种原则的内在能力,并表明是受到我们自身理性的自然之光的正确指导。他说:“我用‘方法’是指容易

① 参笛卡尔:《第一哲学沉思录》,“第六个沉思”;并参约翰·科廷汉:《理性主义者》,辽宁教育出版社,1998年版,第38页。

使用的可靠规则，这样，只要人们严格地遵循它们，就绝不会把错误的东西当作是正确的……，随着人们的知识持续不断地增加，总有一天，人们会以自身的能力达到对万物的真正理解。"①

从笛卡尔开创的大陆理性主义，在为现代性的主体性原则奠定第一块基石的同时，也为现代性的批判埋下了种子。尽管有洛克和休谟等英国思想家的存在，法国启蒙思想还是高举起理性万能的大旗，在法国启蒙运动中，理性是主宰一切的力量，它与另一原则，即进步原则一道，担当起了启蒙的重任。但是，与法国启蒙运动不同的是，苏格兰启蒙运动并不主张理性的万能，而是倾向于划定理性的效力范围。特别突出的是休谟，休谟以洛克的经验论为出发点，认为从经验中找不到普遍性和必然性。洛克曾指出："所谓理性……我并不认为它在此处的含义是指那种构成了思想之链以及推论证据的领悟能力，而是指一些明确的行动原则，正是从这些原则的基础上，产生了所有的德性以及对于确当养育道德所必要的一切东西。理性与其说是确立并宣告这种自然法，倒不如说是在探寻并发现自然法。理性与其说是自然法的制定者，倒不如说是自然法的解释者。"② 休谟进一步认为，我们是借助于习惯来实现由个体观念到普遍观念的转变，但是我们既不可能说明心灵活动的最终根源，也不可能以有限的心灵去获致"无

① 笛卡尔：《第一哲学沉思录》，"第五个沉思"；并参科廷汉前揭书，第35页。

② 转引自哈耶克：《法律、立法与自由》第一卷，邓正来等译，中国大百科全书出版社，2000年版，第46页。

限”的概念。①

在休谟对理性能力的局限的洞见中，最著名的莫不过他对因果关系的客观性与必然性的否定。他认为，理性不能帮助人们发现原因和结果的最终关系，而且，在经验向我们指出它们的惯常联系之后，理性也不能使我们相信那些将经验扩大到人们曾经观察过的特殊事例之外去的根据。“我们只是假设，却永不能证明，我们所经验过的那些对象必然类似于我们所未曾发现的那些对象。”②

不无遗憾的是，休谟的这些洞见并不为当时的大部分知识分子所认可。启蒙运动朝着理性万能的方向毫无阻碍地向前推进，最终导向了今天仍为人们诟病的那些对于理性的极端的理解。③

3. 对主自性或自律的不同理解

主体性的第三个内涵是行动自决（自律）或意志自由。如果说，个体性是现代性的出发点和归缩，而理性是现代性的基本标志与知识准则的话，那么自主性、行动自决或意志自由则是现代性由以确立自身的行动准则或实践原理了。某种意义上，现代性是由这一问题标示出来的：即在现代社会，当上帝不再是自明的存在之由与真理之源时，现代人就需要为自己寻找一个安身立命的终极根据。于是，人完全受制于上帝的意志，还是有彻底的意志自由，就成为现代性的基本问题。

---

①② 休谟：《人性论》，第 97 - 98 页，第 147 页。

③ 英美自由主义对大陆理性主义，或哈耶克所谓“建构的理性主义”的批判，可参看：哈耶克《自由秩序原理》，三联书店，1997 年版；哈耶克《法律、立法与自由》第一卷，中国大百科全书出版社，2000 年版有关篇章，或参看本书第四章有关内容。

笛卡尔曾面对这样一个难题：人的完满性在于其意志不受限制，既然人是自由的，他就可以做任何事（包括神预先未加安排的事），那么又如何去理解全知全能的神对于一切事物的预先规定呢？他只得说："人的精神是有限的，神的能力和预先规定是无限的；我们不能判明人类灵魂的自由与神的全知全能之间究竟是什么关系"，但是他决定"只能坚持"我们在自我意识中所"确定地见到自由"这件事实。[①]

与笛卡尔不同，斯宾诺莎认为万物都预先为神所决定，但这不是说为神的绝对任意性所决定，而是指为神的绝对本性或无限力量所决定。[②] 斯宾诺莎的意思是，与其说上帝决定一切，包括人类的行动，还不如说是万物均遵守自然的法则。万物依照"自然的一般法则"，或说"上帝的永存的天命"而存在。[③] 但是，斯宾诺莎仍然强调了权利的个体性和个人的自由意志。他说："神所显示的天意赋予每个人以自由。"如果个体希求自由，那么他便能自由，因为无论他处于什么样的社会中，只要他是为理智所引导，他就可以是自由的。一般认为，斯宾诺莎的这种自由观导向了欧陆"积极自由"观的产生。

霍布斯是明确提出个体意志自由原则的哲人。他认为，人的自由，是人"在从事自己具有意志、欲望或意向想要做的事情上不受阻碍"的状态。[④] 这也是英美自由主义所认可的

---

① 转引自黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，贺麟等译，商务印书馆，1978 年版，第 92 页。

② 参斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆，1983 年版，第 14 页。

③ 参斯宾诺莎：《神学政治论》，温锡增译，商务印书馆，1963 年版，第 52 页。

④ 霍布思：《利维坦》，黎思复译，商务印书馆，1985 年版，第 163 页。

唯一的自由概念，即“否定性的自由”（一译“消极自由”）。与当时几乎所有论述人的意志自由的著作一样，霍布斯也在他的著作中留下了一个神的意志的尾巴。他说人的每一种意志都有其第一因（上帝的意志），因此人的一切自愿行为既是自由的行为，也是出于必然的行为。这种必然性保证了人类的自由不至于与上帝的全能和自由发生冲突。霍布斯关于个体自由的另一大贡献是明确提出了“法律下的自由”的观念。他提出“在法律未加规定的一切行为中，人们有自由去做自己的理性认为最有利于自己的事情”①。

洛克认为，人（主体）就其可能性或潜能而言，是可以有完全的行动自由的；但是，人之能否做到行动自由，则视乎必然性的情形。值得注意的是，洛克的必然性已经不见神义论的影子，而是纯粹的物质运动与静止的一般规律。在政治哲学方面，洛克则非常明确地提出了英美自由主义所说的“否定性自由”的观念：“人的自然自由，就是不受人间任何上级权力的制约，不处在人们的意志或立法权之下，只以自然法作为他的准绳。”但这只是“自然自由”，即自然状态下的自由，而非社会（或法律）状态下的自由：“法律的目的不是取消或限制自由，而是维护和扩大自由。这是因为在所有能够接受法律支配的人类的状态中，哪里没有法律，哪里就没有自由。……因此，在这样的法律下，他不受其他人的专断意志的支配，而是能够自由地遵循他自己的意志。”② 在从自然自由向法律下的自由的转移中，洛克开创并确立了自由主义政治哲学的主要原

① 霍布思：《利维坦》，黎思复译，商务印书馆，1985年版，第164页。

② 洛克：《政府论》下篇，叶启芳等译，商务印书馆，1964年版，第16页。

则。

康德也否定了所谓人的思想是被决定和无自由的，只是因果链条上的一个环节的机械论与神学论，他认为必然性只支配自然领域，而道德领域则由道德律所支配。这样一来，康德就将道德的基础由经验的外在对象转向先验的主体意志。意志自由与普遍道德就成为一桩事情的两面：自由是道德律的基础，而道德律则是认识自由的基础；倘若承认了道德律及其实现的可能性，那么事实上也就承认了实现道德律的条件，即自由。为此，康德提出了著名的"责任自负"的论点：责任以义务为主要内容，它是自由行为的必要性；由于人在行使意志时有选择的自由（既可服从道德律，也可不服从它），他是自身行为结果的制造者，因此他须为自己的行为后果负责。[①] 这样，康德便以理性自我立法、意志自律和行为自我负责的理论否定了神意决定论和因果必然论。[②]

广义上讲，自主性问题不仅跟中世纪经院哲学以降有关自由意志论与上帝决定论之争有关，也跟人们对传统特别是传统中形成的那些行为规则的理解有关。而后者又牵涉到人们对理性或批判的权力的不同理解。如果说，欧陆建构式理性主义倾向于人的完全自决（自我主张、自我肯定、自主行事），那么，英式进化论理性主义则倾向于认为人没有完全的自决能力，其行为总是或多或少地依赖于人的理性所不及的那些因素。对哈耶克来说，欧陆现代性的基本原则——理性

---

① 参康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆 1991 年版，第 26 页。

② 本小节关于自由意志的概述，参考了林吉吉：《黑格尔的法权哲学》，复旦大学出版社，1999 年版。

自主与自决——并不是一个好的原则,而是一个坏的原则,因为它对理性提出了“非份的要求”,并且很容易破坏更高的原则:传统、习俗以及那些久已被证明是正确的一般性原则。哈耶克将这个欧陆现代性的基本原则称为“霍布斯主义”:“通过分析,我们可以发现,这种观点实际上出自一种谬误的唯理主义;此种唯理主义居然认为理性是自主的且自决的,并且在根本上忽略了这样一个事实,即一切理性的思想都活动于一理性不及的信念及制度框架之中。”①

4. 反思性或唯心哲学及其争论

黑格尔认为主体性的第四个内涵是反思性。反思性是现代哲学,特别是德国现代唯心哲学的突出特征。而将这种唯心论发挥到极致的,则是黑格尔。黑格尔的《哲学史讲演录》第四卷将整个现代哲学,尤其是德国现代哲学,整理出一条直线发展、次第向前的精神的自我发现史:精神向前运动,它设定自己和自己的对立面,以此为中介使自己变得具体起来,然后又扬弃它们,获得的新的发展动力和形式。而从康德、经费希特、谢林到黑格尔自己,精神终于完全意识到自己,并在自己的掌握中。对黑格尔来说,主体性的首要体现,就是在他自己的哲学体系里达到彻底自觉的“意识”本身。

哈贝马斯在总结主体性概念史的脉络时说,在哲学话语中,主体性原则的结构以不同的名称出现,如笛卡尔的“我思”,康德的绝对自我意识,总之,这是一种自相关的、认知主体的结构,这一主体返身依靠自己,并把自己当作客体,以便像镜像一般把握自己。康德在其三大批判中提出了这一反思

① 参哈耶克:《法律、立法与自由》第一卷,第227-228页。

哲学的方法；他把理性置于判断的最高席位，在它面前，任何自称有效的事物都必须受到检验。康德把实践理性和判断力的能力跟理论知识的能力区分开来，并把它们置于各自的基础之上。在为客观知识、道德洞见和审美价值的可能性提供基础的过程中，批判理性不仅能确保它自身的主体能力，使理性的知识体系得以清楚明白，而且担当起最高裁判的角色。到18世纪末，科学、道德与艺术已被体制化地区分为不同的活动领域，其中，真理、正义和趣味的问题被各自自主地确立起来，也就是说，处于各自独特的有效性层面上：一方面，"认知的领域"被从信仰的领域分离出来，另一方面，则既从合法地加以组织的领域，也从日常生活领域中分离出来。①

黑格尔则把康德哲学理解为标准的现代性的自我理解，他还在这一时代的最高程度的反思性表述中，看到了尚未概念化的东西：康德并没有把理性中的差异，文化中的以及所有那些领域中的分歧看做分裂。因此，康德无视伴随着由主体性原则所激发的分裂而到来的统一的需求。一旦现代性历史地构想它自身，这样一种绝对需求就会加在哲学之上，换言之，一旦它意识到榜样式的过去与创造所有那些以自身为规范的事物的需求相融合，现代性原则及其自我意识结构作为规范定向的资源是否已经足够的问题便产生了。问题现在成了人们能否从主体性及其自我意识那里获得准则，这一准则来自现代世界并且与此同时能够适应自我定位——而这也意味着能适应对一种自我变异的现代性的批判。一种内在的理想形式如何从现代性精神中被建构出来，而这种现代性精神

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.19.

却既不只是模仿以往(历史)的形式,也不被从外面强加于其上?①

黑格尔认为,主体性原则并没有强大到足以以理性为中介再生出宗教的统一力量。启蒙运动的骄傲的反思文化业已将自身从宗教脱离出来,宗教地位的降低导致信仰和知识的分离,而这却是启蒙无法凭借自身的力量加以克服的。出于这个原因,知识在《精神现象学》中以自我异化的精神之名出现。"文化扩张得越广,分裂本身可以交织进去的生命变化就越多样化,分裂的地区性的神圣性就越坚固,对文化的整体来说就越陌生,生命的重新分娩自身达到谐和的努力就越无意义。"②

只有绝对理性才能被设想为可以克服理性自身以及"生活状况整个系统"的分裂状态。黑格尔因此带着他自己对康德与谢林的批判,向现代性的自我理解开战。黑格尔通过批判哲学的假设——自然与精神、感知与认知、知性与理性、理论与实践、知识与信仰之间的两分——,对生活自身的分裂危机作出反应。否则,哲学批判就不能拥有满足需求的期望,正是这一需求哲学才被客观地呼唤出来。对主观唯心主义的批判同时也是对现代性的批判;只有以这种方式,现代性才能确保其概念的安全,并因此确保自身的稳定性。为了贯彻这一计划,批判能够并且应当只利用反思的手段,这一反思手段乃现代原则的最纯粹的表现。假如现代性想要为自己提供基础,黑格尔就不得不通过一种辩证地隶属于启蒙本身的原则

① Ibid., PP.19-20.

② 黑格尔:《费希特与谢林哲学体系的差别》,第11页。

发展出批判的现代性概念。[1]

但是，黑格尔的方案迅速招来了青年黑格尔派的批判。为了反对被抬高到突发事件和正在到来的发展的事实性、偶然性和确实性之上的合理现实的概念，青年黑格尔派，诉诸存在的重要性。费尔巴哈坚持内在和外在自然的感觉的存在：感性和热情证明了自身肉体的在场和对物质世界的抗拒。克尔凯戈尔坚决维护个体的历史存在：个体存在的真实性是在对无限兴趣的绝对内在性和不可撤消的决定的具体性和不可替代性中得到确认的。最后，马克思坚持我们日常生活的经济基础的物质存在：生产活动和社会化个人的合作是族类的自我繁衍的历史进程的中介。[2]凡此种种，都显明了这样一个事实，即在对主体性的理解中，不同的思想家强调了不同的重心。这可以被读解为不同思想流派对现代性本质作出的不同调校。但总的来说，对于现代性奠基于主体性这一点，则没有疑义。

三、主体性原则的确立过程

作为现代性哲学的核心，主体性原则之确立是一个长期的过程。哈贝马斯认为其中的关键性步骤是宗教改革、启蒙运动和法国大革命。事实上，英国为个人权利所作的持久斗争、美国的宪政运动等，在确立主体性原则（特别是个体主义、个人在经济与道德领域中的自决等）过程中同样是关键性的事件。

1. 宗教改革

①② 参哈贝马斯前揭书，第 21 页，第 54 页。

在路德的公开信中,他坚持原罪是不可逃避的:通过个人的行动或"工作"并不能获得救赎;救赎只是上帝自愿给予那些虔诚的信仰者,路德事实上否定了罗马天主教会的必要性。路德用每个信民的圣职取代了教职人员的专制的观念,他强调个人对自己的救赎负责,这成为新教改革的中心思想。①

帕特里克·柯林森(Patrick Collinson)在权威的《牛津基督教史》解释新教的信纲时说:"按照路德和随后所有新教徒的看法,什么是基督的福音呢?得蒙上帝接纳的人把这一接纳说成是'称义',即拯救自始至终丝毫不是通过自己的道德努力,而是完全且也只能通过上帝的怜悯,而这一爱的怜悯又是靠着基督的作为和他在十字架上的救恩来实现的。拯救的过程不是人的伦理道德臻于完善的过程,而是瞬间的交易……这场交易的关键是凭信心,即将自己的一切全部交托给上帝;但这种信心本身不是人的努力所能实现的,而纯粹是上帝的恩赐。"② 这样一来,新教徒对于自己是否属于上帝的选民这一点就至为焦虑。马克斯·韦伯依据这一主题探讨了资本主义精神的兴起;而赫伊津哈则据它描述了中世纪的衰落,可谓异曲而同工。③

黑格尔认为,在路德那里,宗教信仰成为反思的事情;神圣的世界在孤独的主体性中被改变成为由我们自己摆弄的某

---

① S. Burton & D. Dworkin: Trial of Modernity: Europe Since 1500, Simon & Schuster Custom Publishing, 1996, pp.1-2;并参罗伦培登:《这是我的立场:马丁·路德传记》,陆中石等译,译林出版社,1993 年版。

② 约翰·麦克曼勒斯主编:《牛津基督教史》,第 218、219 页。

③ 参马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店,1987 年版;赫伊津哈:《中世纪的衰落》,中国美术学院出版社,1997 年版。

种东西。为了反对信仰说教和传统权威,新教主义把主体的权威建立在他自己的洞见上:圣饼只不过是面粉,而圣骸只不过是骨头。[①] 在《哲学史讲演录》的"宗教改革"一节中,黑格尔较详尽地讨论了路德改革的哲学意义。首先,黑格尔认为,宗教改革是精神发展到一定时刻的必然,它是从无休止的冲突里解放出来的,只有在这时候,意识才达到了与自身的和解,即人从"彼岸"被召回到精神面前;大地和它的物体,人的美德和伦常,他自己的心灵和良知,开始成为对他有价值的东西。人的意识从完全听命于教会的权威,到开始听信自己的良知和判断,这是宗教改革的最伟大成就。

其次,在知识方面,人也从外界的权威回到自己;理性被视为绝对具有普遍性,且是神圣的。现在,意识已经认识到宗教应当是在人的精神中存在的,并且得救的整个过程也应当是在他的精神里面进行的,他的得救乃是他自己的事情,他借它而与自己的良心发生关系和直接面对上帝,而毋需那些自以为握有神恩的教士们来作媒介。[②]

从这两者所导出的基本原理,乃是现代的主体性原则:

> 这个原则的发端是早已被注意到了的——即人自己的思维的主体性原则,自己的知识、活动、权利、财产、对自己的信心等等的主体性原则,以便人能够在他的活动、理性、幻想等等,在他的产品上获得一种快乐,使工作被认为可容许的和正当的,使他对它可以并且应当发生兴

---

① 参哈贝马斯前揭书,第17页。

② 参黑格尔:《哲学史讲演录》,第三卷,第375页。

趣。这是人跟他自己和解的初步——神性被带进了人的现实生活中，它统治着现实生活；这只是初步的原则。[1]

黑格尔进一步揭示了这个主体性原则(Principle of subjectivity)对于现代的精神世界的重要性，并将主体性原则跟现代人的个性自由与排它性联系起来。首先是个性自由。黑格尔说："这就是路德的宗教信仰，按照这个信仰，人与上帝发生了关系，在这种关系中，人必须作为这个人出现、生存着：即是说，他的虔诚和他的得救的希望以及一切诸如此类的东西都要求他的心、他的灵魂在场。他的感情、他的信仰，简言之全部属于自己的东西，都是所要求的，——他的主体性，他内心深处对自己的确信；在他对上帝的关系中只有这才真正值得考虑。人应当在他自己心中作自己的忏悔，痛悔前非，他的心必须充满圣灵。这样，在这里，主体性原则、纯粹对自己的关系的原则、自由，就不只是被承认而已，而简直是有了这样的要求，即在礼拜里面、在宗教里面只有它才是重要的。"[2]其次是排它性。黑格尔说："这就是对这个原则的最高的认许：它现在在上帝眼中是有价值的，只有个人自己心灵的信仰、自己心灵的克服才是需要的；这样一来，这个基督教的自由就被最初表达出来，并且被带进了人的真正意识中。由此，在人的内心中就设定了一个地方，它才是最重要的，在其中他才面临着他自己的上帝；而只有在上帝面前他才是他自己，在他自己的良心中，他能够说是他自己的主宰。他的这种当家作主的感

---

①② 参黑格尔：《哲学史讲演录》，第 378 页，其中术语译名略有改动；第 378 - 379 页。

觉应当不能被别人所破坏；任何人都不应唐突冒犯而去插足其间。”最后，黑格尔总结道：

> 因此，现在主体性原则已变成了宗教本身的一个环节；这样一来，它就获得了那种对它的绝对承认，并且大体上它是以这样的形式被把握了的，即：在这种形式中它只是宗教的一个环节。在精神里面礼拜上帝，这个命令现在已完成了；精神是只能在主体有自由的精神性这个条件下与精神发生关系；一个充满不自由的主体，是不能与人发生精神关系的，不能在精神里面对上帝作礼拜的。
>
> 这就是这个原则的基本意义。[1]

2．启蒙运动

主体性原则的确立与现代性的自我奠基在启蒙运动中属于同一个过程，现代性之自我奠基正是基于主体性原则之上。这一点，在从笛卡尔到康德的现代哲学中是一个一以贯之的主题。笛卡尔可以怀疑一切外在教条与权威，却不能怀疑正在怀疑着的“我思”；康德的哥白尼式倒转将理论知识的可能性奠基于先验主体的范畴对经验的整理。仔细阅读康德《什么是启蒙运动?》，可以发现他在此文中所要表达的内容，恰恰在于回答启蒙运动的（进而也是现代性的）本质乃是摆脱对于任何外在权威的依赖，从而达到一种自由地运用理性的状态。换言之，由启蒙运动所开启的现代，已不能满足于将其正当性建立在外在的权威性之上，而必须建立在自身——对康德来

---

① 参黑格尔：《哲学史讲演录》，第三卷，第375,380页。

说，这个自身就是每个个体的理性——之上。所以，康德对启蒙下的定义是："启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运动时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。……要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。"①

卡西尔将这种启蒙运动中的普遍的亢奋情绪归结为相信理智进步的力量所带来的旋晕，但是，卡西尔进一步说，18世纪的这种旋晕和普遍的亢奋，与其说是因为看到了理性所带来的具体可见的进步，还不如说是因为理性本身的缘故："如果我们仅仅从量上看问题，把理智的进步理解为知识的无限扩展，那我们就会误解它的本质。随着量的增长，必然会出现质的规定性。……毋宁说，所有形形色色的精神力量汇聚到了一个共同的力量中心。形式的差别和多样性，只是一种同质的形成力量的充分展现。当18世纪想用一个词来表述这种力量的特征时，就称之为'理性'。"②

如果说法国启蒙运动的狂热是一种纯粹的知性陶醉的话，那么康德的启蒙则关注更多社会的和可行性的层面，即给予理性一个自由的空间。但总的说来，卡西尔深得康德关于启蒙的定义的精髓。卡西尔曾将启蒙运动概括为这样一个总的原则：

---

① 康德：《答复这个问题："什么是启蒙运动？"》，载《历史理性批判文集》，何兆武译，总务印书馆，1990年版，第22页。

② 卡西尔：《启蒙哲学》，第3页。

> 18世纪浸染着一种关于理性的统一性和不变性的信仰。理性在一切思维主体、一切民族、一切时代和一切文化中都是共同的。宗教信条、道德格言和道德信念，理论见解和判断都是可变的，但从这种可变性中却能够抽取出一种坚实的、持久的因素，这种因素本身是永恒的，它的这种同一性和永恒性表现出理性的真正本质。[①]

在启蒙运动的这个总的背境下，康德论证也可以说总结了启蒙运动"运用你的理智"这一本质的如下内涵：

首先，运用自己的理智，意味着理性已成为人们相信一事物的全部理由。理性是衡量事物的尺度，在理性的天平上，任何权威都丧失了优先性，或者说，只有理性自身成为唯一的权威。康德因此说，"每个人的本分就在于思想其自身"。

其次，运用自己的理智，意味着自由是一个理性社会的必要条件。启蒙运动的全部主要动机就是为了赢得这样一种自由。康德反复论证道："启蒙运动除了自由而外不需要任何别的东西，而且还确乎是一切可以称之为自由的东西之中最无害的东西，那就是在一切事情上有公开运用自己的理性的自由。"[②] 卡西尔将这个问题置于宗教宽容的背景上。"启蒙哲学以各种改头换面的形式反复重申了一个一般准则：探讨真理的最严重障碍不在于我们缺乏知识……有着远为深刻影响是倒是对真理的偏离，它们并非产生于单纯的知识不足，而是由于我们歪曲了知识的方向。……知识的最可怕的敌人不是

---

① 卡西尔：《启蒙哲学》，第4页。

② 康德：《历史理性批判文集》，第24页。

怀疑,而是教条;使知识遭到致命创伤的力量不是无知本身,而是自命为真理、想冒充为真理的无知。"[①] 卡西尔认为要想把握这一准则的意义和本质,就必须记住它所依赖的方法论和认识论的前提,那就是笛卡尔奠定的唯理论的前提。这种前提是说,我们之所以常常犯错误,问题不是单纯的理智缺陷,而在于意志或因为懒惰或因为过于匆忙。笛卡尔的教导是:除非以清楚明白的观念为基础,否则就决不下判断。卡西尔认为,康德的启蒙口号就是笛卡尔前提的概括,即启蒙并不仅仅意味着理性,它更意味着运用这种理性的勇气和意志(自由)。[②]

再次,运用自己的理智,还意味着**与非理性和狂热(乃至陷于疯狂)区别开来**,亦即,理性同时也意味着对自由的某种限制。坦率地讲,这一点并不为启蒙运动中的多数学者所意识到,也常常为后人忽略过去。这里仅仅提出这个可供证伪的假设,意在表明康德的启蒙概念中并不缺乏革新的动力学意向,但原则上确乎没有革命的加速度意向。由于关于康德的学术文献大多围绕他的知识学展开,对于他的政治学则较少涉及,这就给我们的论述带来了很大的麻烦。但细读康德文本,这一点还是不难察觉到的。[③]

最后,运用自己的理智,还意味着历史是一个进步的过程;同时理性的正当性还在于它的未来。换言之,在谈及事物

---

①② 卡西尔前揭书,第156页。

③ 为了避免过于枝蔓,并考虑到与我们正在讨论的论题之间的关联,我们只需提一下就够了,康德在处理对理性的私下运用与公开运用的冲突时,仅仅满足于"可以争辩,随便争多少,随便什么,但是要听话!"请参看:康德前揭书,第24页。

的正当性的时候，人们可以诉诸未来的进步，并以此作为一种主要的（虽然可能不是唯一的）理由。对此，康德的讨论是不厌其烦的："然则一种牧师团体、一种教会会议或者一种可敬的教门法院（就像他们在荷兰人中间所自称的那样），是不是有权宣誓他们自己之间对某种不变的教义负有义务，以便对其每一个成员并且由此也就是对全体人民进行永不中辍的监护，甚至于使之永恒化呢？我要说：这是完全不可能的。这样一项向人类永远封锁了任何进一步启蒙的契约乃是绝对无效的，哪怕它被最高权力、被国会和最庄严的和平条约所确认。一个时代决不能使自己负有义务并从而发誓，要把后来的时代置于一种决没有可能扩大自己的（尤其是十分迫切的）认识、清除错误以及一般地在启蒙中继续进步的状态之中。这会是一种违反人性的犯罪行为，人性本来的天职恰好就在于这种进步；因此后世就完全有权拒绝这种以毫无根据是犯罪的方式所采取的规定。"① 在这种意义上，我们也可以认为，启蒙的另一层涵义恰恰在于它的不断的再生性，即启蒙并没有一个绝对的量化标准，——人们不能说现在已经或早已是一种启蒙状态了，或现在的启蒙已经足够了，等等——启蒙是一个不断再生的过程（晚期福柯正是抓住了这一主题，在其与康德同名的文章中再度激进化了启蒙的概念）。②

与法国启蒙传统不同的是苏格兰启蒙传统。哈耶克曾断言：自由理论的这样一种发展路径，主要发生在18世纪，始于英法两国。然而只是英国认识并懂得了自由，而法国则否。

① 康德：《历史理性机制文集》，第26－27页。

② 参本书《导论》中有关论述。

这导源于对理性的两种截然不同的理解。这两种不同的理解导致的结果是:"当下在自由理论方面便拥有了两种不同的传统:一为经验的且非系统的自由理论传统,另一为思辨的及唯理主义的自由理论传统。前者立基于对自生自发发展的但却未被完全理解的各种传统和制度所做的解释,而后者则旨在建构一种乌托邦,虽说人们此后亦曾反复尝试过这一乌托邦,但却从未获得成功。"①

3. 法国大革命

照哈贝马斯的说法,法国大革命是确立主体性原则的最后一个步骤。法国大革命及其精神成果《人权宣言》和《拿破仑法典》,赋予了反对历史先在法则的意志自由原则以国家的实质性基础的价值:"法律与道德开始被看作在现实的人的意志中有其基础,而原先它只能被看作是上帝的命令……"在这里,黑格尔证论道,现代的主体性原则不仅仅作为精神在宗教中的展开(它表现在路德的宗教改革中),也不仅仅作为精神在哲学中的展开(它表现在启蒙哲学的要义中),而且也作为精神在国家和法律中的展开(它特别地表现在法国大革命及其精神成果《人权宣言》和《拿破仑法典》里)。

抛开禁锢黑格尔自己的概念枷锁不管,我们其实可以清楚地看到黑格尔在这里所说的是,现代的主体自由原则是如何从宗教的形式(特别表现在路德新教里)逐步世俗化为国家和法律的原则的。这个世俗化的过程可以从自然法思想的衰落,经验主义法理学的兴起,以及欧美现代法律制度的形成中

① 哈耶克:《自由秩序原理》,第61－62页;关于苏格兰启蒙运动及其现代性话语,参看本书第四章有关论述。

得到彰明。

自然法的衰落是与经院哲学的终结相平行的一个事实。自然法的存在依赖于这样一个假设：法律乃是逻各斯（在古希腊）或上帝（在中世纪）的显现，从这样一个至高的渊源，可以演绎出一系列的法律规则与原则，法律的全部效力与正当性都归于这个渊源。显然，设若没有一个从先验的原则进行演绎的逻辑体系，自然法思想是不可想象的。因此，现代自然法思想（从洛克到孟德斯鸠，格劳修斯除外[①]）与其说是自然法在现代的兴起，还不如说是自然法在现代的衰落。因为在洛克和孟德斯鸠那里，自然法由于替换了论证的全部基础——经验研究替代了先验推理——而只剩下一具空壳。[②]

所谓经验主义法理学，是指以经验分析为主要方法形成的一种法学思想形式。它主张不是从逻各斯的显现或神的旨意中，而是从人类经验、风俗、习惯等等当中探求法律的精神（孟德斯鸠是这种思想的代表人物之一）。它当然不是某种运动抑或某个流派的思想特征，而是许多法哲学体系共有的特点。比如，现代自然法（洛克与孟德斯鸠意义上的）与实证主义法学，就其是否承认普遍价值而论，是彼此对立的；但就其都是反对天启真理这一点而论，又都是经验主义的。法律思

---

① 关于格劳修斯自然法思想的先验性质，参见卡西尔：《启蒙哲学》，顾伟铭译，山东人民出版社，1988年版，第229－235页。

② 参见萨拜因：《政治学说史》下卷，第二十八章"法国：自然法的衰落"，刘山等译，商务印书馆，1986年版，608页以下；萨拜因没有论述自然法的衰落的哲学方面的原因，对此的论述可参见列奥·施特劳斯与约瑟夫·克罗波西：《政治哲学史》，李天然等译，河北人民出版社，1993年版，610页以下。关于经院哲学的终结与自然法思想衰落、以及经验主义思想方法（包括经验主义法学思想）之间的关联的讨论，亦可参卡西尔：《启蒙哲学》，第227页以下。

想的这种神性根据的消失，最终导致了现代法律的全面世俗化。[①]

伴随着自然法的衰落和经验主义法理学的兴起，西方现代世俗法律制度逐渐形成了。这个形成的过程极其复杂，牵涉到各种不同甚至对立的解释因素，但一种纯理论的说明似乎可以将这一过程概括为以下形式，**即现代世俗法律制度的形成以现代主体自由原则——法律上之人格（及其对于物的绝对权）以及个人意志自治的最终确立为标志。**陈方正在《法律与资本主义的兴起》中译本“代序”中所说：“始终贯串这八个世纪（按指1000－1804年《法国民法典》的制订）法律蜕变的主线索，则是契约和产权观念的变化——也就是订立可强制履行的契约和自由之逐步确立；以及产权之走向绝对化，即它之脱离其他社会因素，成为纯粹属‘个人’与‘物’之间的关系。这两个发展，是现代资本主义法理学的基石。”[②]

这两大原则的确立是启蒙运动和法国大革命的主体自由与理性原则的最伟大成果。当然这些原则的确立并非一日之功，也不是法国大革命这一事件单独的结果，毋宁说，这是一个长期演变过程的结果。对财产权与契约自由原则的这种梳理将会演变成有关这两个概念的观念史，这里只需指出一点就可以了，即经过英国普通法在英伦的长期实践过程，以及罗马法在欧洲大陆的深远影响，产权私有和契约当事人意思自

① 参伯尔曼：《法律与革命：西方法律传统的形成》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社，1993年版；伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，三联书店，1991年版。

② 泰格、利维：《法律与资本主义的兴起》，纪琨译，学林出版社，1996年版，“代序”第5页。

治原则的确立几乎已成为呼之欲出的事实,而法国大革命只不过最后催生了它们而已。在这个催生过程中,启蒙运动的理性原则仍然扮演了关键角色。《拿破仑法典》的主要起草者波塔里(Jean Potalis)在列举了试行制订一部法典的人所遇到的各种障碍后说:"然而,改革和一致的理想已在全球获得解放。学者和革命哲学家抓住这些理想,在理性和经验的光辉照耀下评审了各种立法建议。各种法律受到了相互比较,被置于它们与人的权利和与社会需要的关系中作了研究。"①

那么,令拿破仑引以为傲的《法国民法典》② 在确立现代资产阶级法律的基本原则方面,究竟做了些什么呢?首先,《法国民法典》确立了自由和平等原则,从而将启蒙运动以来人类梦寐以求的理想以正式法典条款的形式确定下来。法律上平等之人格概念与原则的确立,既表现在"人法"上公民法律内容与法律程序(诉讼)地位的平等上,也表现在"物法"上公民("人")对于"物"之绝对权,这种绝对权排除了所有人与物之间的中介,即排除了人在占有、使用、收益和处分物时可能遭到的各种干扰。③

如果说,这种法律上的权利主体对于权利客体的绝对无限制的权利,表征了笛卡尔以来的主体哲学将人概念化为"主体",同时将人周围一切对象化为"客体"这一思想在法律领域

① 泰格、利维:《法律与资本主义的兴起》,纪琨译,学林出版社,1996年版,"代序"第222页。

② 拿破仑曾自夸地说:"我的光荣不在于打胜了四十个战役,滑铁卢会摧毁这么多的胜利……但不会被任何东西摧毁的,会永远存在的,是我的民法典。"参见《拿破仑法典》"译者序",李浩培等译,商务印书馆,1979年版,第iii页。

③ 参见《拿破仑法典》,第71-72页。

的落实,那么,法律上平等主体之契约自由和意志自治,则不多不少让我们想起现代主体哲学中的意志自由原则。

梅因爵士在《古代法》的一个关键性章节中,概括了古代法律制度的演进规律。他认为,所有进步社会的运动在这一点上是一致的。在运动发展的过程中,其特点是家族依附的逐步消灭以及代之而起的个人义务的增长。"个人"不断地代替了"家族",成为民事法律所考虑的单位。而用以逐步代替源自"家族"各种权利义务上那种相互关系形式的东西,就是"契约"。在以前,"人"的一切关系都是被概括在"家族"关系中的,而在新的社会秩序中,所有关系都是因"个人"的自由合意而产生的。梅因断言:"如果我们依照最优秀者的用法,把'身分'这个名词用来仅仅表示这一些人格状态,并避免把这个名词适用于作为合意的直接或间接结果的那种状态,则我们可以说,所有进步社会的运动,到此处为止,是一个'从身分到契约'的运动。"[①]

一般认为,知识界左派倾向于肯定并夸大法国大革命及其立法对于确立现代性的基本法则的重要性。相比之下,自由主义(特别是秉承苏格兰启蒙传统的自由主义)却不这样看。他们大多对法国大革命持批评、甚至否定态度,并对在法国启蒙运动和大革命中确立起来的法律思想与法律原则提出尖锐的批评。[②]

哈耶克认为,法国大革命所秉承的基本是一套社会契约理论,这套理论认为,社会是人们之间相互契约的产物。首先

① 参梅因:《古代法》,沈景一译,商务印书馆,1959 年版,第 96 - 97 页。

② 详见本书第四章的详尽讨论。

阐发这种观念的是霍布斯，尔后是卢梭——从许多方面看，卢梭都是笛卡尔的一个紧密追随者。尽管他们的理论并不总是要对实际发生的事情给出一种历史解释，但是这种理论的一个一以贯之的目的却是要为确定现在的制度是否可以被证明为理性的制度提供一种指南。在卢梭看来，"除了活着的人意志所创制的法律以外，根本就不存在任何其他的法律——这是他与包括基督教观点在内的许多观点的最大悖逆之处；这也是他在政治理论中做出的最重要的断言……他的所言所为，就是要摧毁人们对他们生活于其间的社会中的正义所抱持的信心。他的所言所为具有着十足的革命性。"①

在批判法国大革命的乌托邦性质及其理论基础的错误的同时，自由主义将现代性的一些主要原则的确立，归功于英国17世纪以来的改良政策及美国18世纪确立下来的宪政制度。哈耶克明确指出，现代的个人自由，大体上只能追溯至17世纪的英国。个人自由最初似是权力斗争的副产品，而不是某个刻意设计的目的的直接结果；而且这种情况很可能在任何时候任何地方都是如此。在过去的两百多年的岁月中，个人自由的维护和完善渐渐成了英国的支配性理想，而且英国的自由制度和传统也已然成了文明世界的示范。②

①② 参哈耶克：《法律、立法与自由》第一卷，第26页，第203－204页。

第三章　现代性哲学话语诸面向

第二章讨论现代性哲学如何在主体性基础上确立自身——这可以视为现代性哲学话语的形而上学层面（“基始”）。本章则要探讨现代性哲学话语的其余三个层面如何围绕着主体性原则建构起来。我们将沿着以下轨迹来勾划现代性哲学的诸面向：主体性在科学领域（“真”的王国）的体现——客观性；主体性在实践领域（“善”的王国）的体现——道德自决；以及，主体性在审美领域（“美”的王国）的体现——艺术自主。

一、客观性：现代性的科学原则

主体性原则不仅奠定了现代性哲学的基础，而且也决定了现代文化的基本形式。这首先表现在客观化的科学中，科学在解魅自然的的同时也解放了认识主体：“因此，所有的神迹都不被准许：因为自然现在已成了一个被认识和认知的规律体系；人居住其中，并且只有这样他才能居住其中；他是通过他从自然那里获得的东西而拥有自由的。”①关于现代科学兴起的原因、史实及其与现代哲学的关系的文献汗牛充栋，现

---

① 黑格尔：《历史哲学》，参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.17.

代科学对现代社会、经济、制度与文化的深远影响的论述同样也是一个太大的题目。我们在这里探讨的不是一般意义上的现代科学兴起与现代性的关系这一大题目，我们仅对现代科学的兴起与现代主体性原则的确立相关的若干主题进行必要的讨论。这样，我们就可以将主题限定在以下两个方面：1）科学及其科学世界观的兴起对自然的解魅；2）现代科学在主体的解放或自由主体原则的确立上所起的作用。

现代科学（通常又被称为近代科学）是何时兴起的？怀特海在《科学与近代世界》一书的开篇中认为起始于16世纪——这恰恰是我们定义为"现代"的历史时期的开端。这就为我们对于现代科学与现代社会的关系问题的讨论提供了一个很好的起点。怀特海是这么说的：

> 公元16世纪时，西方基督教发生了分裂，同时，现代科学也欣欣向荣地发展起来了。……在科学上，哥白尼和弗萨柳斯可以作为代表人物。他们典型地表现了当时的新宇宙观和强调直接观察的科学精神。乔尔丹诺·布鲁诺受难的原因虽然不是为了科学而是为了自由构思的玄想，但他却是当时的殉道者。严格地说来，近代科学的第一个世纪是由于他在1600年的死而开了先河。①

现代科学之兴起的过程亦即世界之脱魅的过程。直到文艺复兴时期，西方人还保持着活物论的世界观。这种世界观

① 怀特海：《科学与近代世界》，何钦译，商务印书馆1959年版，第1页。

——一般而论是原始思维中万物有灵论的残余[①],特别地讲则属于西方基督教正统之异端泛神论[②]——认为世界是一个自足的整体,规律不是上帝从外部强加于世界之上,而是世界本身的形式,上帝也不再是"不动的原动者",上帝即世界本身。卡西尔认为,文艺复兴时期的自然观的基本原理可以用下述公式来表示:不应在被创造物的王国,而应在创造过程的王国寻求自然的真正本质。自然不仅仅是被创造物,它还分有原创的神的本质,这样一来造物主与被创造物的二元论就被抛弃了。被推动的自然不再与神圣的推动者相对立,它成了推动自身运动的原创的形成原则。自然有能力从自身内部展开和呈现形式,因而带有神的印迹。上帝本身进入了自然过程。正如布鲁诺所说:

> 上帝不是一种无所不在、无所不管的外在智力。运动便是他自身的性质、现象和灵魂,他的真正尊严,不在于使在他的胸怀里生存的诸多实体运动,而在于成为运动的内在原则。[③]

---

① 丹皮尔认为,原始人首先从交感巫术中得到事物彼此交感、感应相生的概念。当这种神秘的力量被具体化为精灵,灵魂或别的什么精明的事物时,万物有灵论和原始宗教崇拜就产生了。当宗教的教条和神话传说逐渐有意识地被加以条理化以后,一个解释世界的体系便确立起来了,这最初表现为一种"冒牌的自然法则体系",随后以更加精致的形而上学学说表现出来。参丹皮尔:《科学史及其与哲学和宗教的关系》,李珩译,商务印书馆1975年版。

② 沃克迈斯特在《科学的哲学》第一章的"文艺复兴的神秘主义和自然哲学"一节,对库萨的尼古拉、帕腊塞尔苏斯以及乔丹诺·布鲁诺的泛神论作过较详尽的讨论,可参看《科学的哲学》,李德容等译,商务印书馆,1996年版,第5页以下。

③ 参卡西尔:《启蒙哲学》,第39页。

在谈到伽利略的发现的意义及其与教会的冲突时，卡西尔认为，教会一般地说并不攻击科学研究的个别成就，因为那些成就与教会学说本是可以调和的。伽利略本人就长期相信这种调和是可能的，并且忠实地为此目的而奋斗。然而，导致他的最终失败的悲剧性的误解在于，他在努力调和这种对立时是南其辕而北其辙，而且他本人低估了自己带来的方法论的根本创新。教会不能容忍的、威胁教会的真正基础的，乃是伽利略宣告的新的真理概念。**与启示的真理一起，现在出现了一种独立的、新奇的自然真理。**现在，唯有数学构图、图形和数学，才能恰当地表达自然真理。《圣经》中的启示决不可能这样鲜明、清晰和精确，因为字词本身总是多义的、含混的，可以有各种各样的解释。反之，在自然中，宇宙的整个计划是以其不可分割、不可移易的统一性呈现在我们面前的，它显然是在等待人类理智去认识它、表述它。①

怀特海则从另一个角度说明了从文艺复兴的自然观到现代自然观的转折，是一场从目的论自然观到动力因自然观的转变。他说，宗教改革和科学运动形成了历史性革命的两个方面，这一历史性革命就是文艺复兴后期的主要思潮。这一思潮中包含着两个方面，一个是复溯基督教之源，另一个是弗兰西斯·培根主张动力因而反对目的因。也正是这个缘故，伽利略才和他的对手不知不觉地陷于一种无法解脱的矛盾之中。伽利略所谈的一直是事物是如何发生的，而他的对手则

① 参卡西尔，第 40 - 41 页。关于文艺复兴时期的自然观，或福柯所谓的"知识型"，可参 Michel Foucault: The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences, 特别是第二章"世界的散文"，第 17 页以下。

有一套完整的理论说明事物为什么发生。①

不过,在 16 世纪与目的论自然观相应的活物论世界观向与动力论自然观相应的机械论世界观(18 世纪)转变之前,科学史与哲学史都还必须经历一个 17 世纪的数学自然观。帕斯卡在他的《论几何精神》一书中进行了严肃的尝试,试图在数学与哲学之间划出清楚明确的界限。他把“几何精神”与“玄妙精神”对立起来,并力图阐明两者在结构和功用上的差别。但这条鲜明的界限不久就湮灭了。例如,封德奈尔在他的《论数学和物理学的用途》一书的前言中说:“几何精神不是只限于几何学领域,以致不能脱离几何学,不能运用于其他领域。伦理学、政治学、文艺批评甚至雄辩术等方面的作品,如果是以几何学精神撰写的,就会完美得多。”② 可以认为,数学自然观由伽利略、笛卡尔开创,在牛顿的《自然哲学的数学原理》中得到最终确立。

当然,正如卡西尔所说的那样,要评价自然科学在人们提出并形成现代宇宙图景的过程中所起的重要作用,我们就不能只限于考察科学发展给我们周围的世界所添加的某些个别的特征,虽然这些特征决定性地改变了世界的形象。科学的真正成就并不在这儿;与其说科学的真正成就在于使人类理智得以探究新的客观内容,不如说它归于人类理智以新的功能。对自然的认识不仅引导我们进入对象世界,而且起着帮助理智发展自我认识的媒介的作用。理智的最高力量,它的最深刻的真理性不在于超出自身而进入无限,而在于它能独

① 参怀特海:《科学与近代世界》,第 8 - 9 页。

② 参卡西尔前揭书,第 13 页以下。

立于无限，在于证明尽管存在是无限的，但理智自有其纯正的统一性。乔尔丹诺·布鲁诺率先提出了这种新见解，**在上述意义上确定了自我与世界、主体与客体的关系。人已经一劳永逸地从启示的仆从地位当中摆脱出来，成为自己乃至整个世界的主人。在这样一种现代景观中，人经由把世界确立为对象，而将自身确立为主体。**[①]

一种崭新的世界观诞生了。在这种世界观中，现代科学与其说是现代性的本质，还不如说现代性乃是现代科学的本质。只有在现代性中，也就是在现代性的主体性原则中（人上升为主体），现代科学的客观性要求才得以提出（世界由此沦为客体或对象）。关于这一命题，没有哪位思想家像海德格尔那样深刻地揭示了现代性的本质：现代性的本质在现代科学中得到了最后的体现，而现代科学则是现代性的完成状态。在《现代科学、形而上学和数学》中，海德格尔驳斥了现代科学的本质在于其实证性（或事实性）、实验性和量化（数学化）的说法，认为这些说法固然不错，也仍不足以揭示现代科学的根本。海德格尔认为，"凭上面这种对现代科学的特征的刻划——即所谓现代科学是事实科学，是实验科学，是测量科学——我们并没有涉及到现代的认识态度的基本特征。这个基本特征必定在于根本上决定地支配和规定着科学本身的基本运动的东西：这就是与物的交道方式和对物之物性的形而上学筹划。"[②]

---

① 参卡西尔前揭书，第 45 页以下。

② 参海德格尔：《现代科学、形而上学和数学》，载《海德格尔选集》下卷，孙周兴主编，上海三联书店 1996 年版，第 847 - 849 页。

海德格尔表明，以事实科学、实验科学和量化科学或精确科学来界定现代科学的本质，充其量只是对现代科学征象的一般性描绘，尚未把捉到现代科学的真正本质。现代科学的真正本质在于现代的认识态度：一种形而上学地先行筹划、把握世界的方式。海氏天才地说明了以下这点：不是数学，使得现代科学成为可能，相反，是现代人对世界的先行筹划——将世界把握为对象、把握为客体——才使得世界(物)被数学地加以把握成为可能："对于数学因素之本质的这一番简短思考是由我们下面这个主张引发的，即：现代科学的基本特征是数学因素。按上面所说，这并不意味着现代科学是用数学进行工作的；而倒是在某种程度上探讨了，狭义上讲的数学只有根据现代科学才得以发生作用。"① 海德格尔以牛顿第一定律和伽利略在 1638 年发表的谈话为例，令人信服地说明了，现代世界观是如何将无限丰富性的物还原为在均质的时间与有序的空间中均匀分布的节点，从而将世界数学化的。海德格尔分析道："在这一心灵设想中预先就包涵了对于每个物体本身也即物体因素来说都应是决定性的东西。所有物体都是相同的。没有任何运动是优越的。任何位置对于任何物体都是相同的；每一时间点对于每个物体都是相同的时间点。任何力只是根据它的运动变化——这一运动变化被理解为位移——中引起的东西来加以规定。对物体的一切规定都有一个基本轮廓，据此轮廓，自然过程无非是质点运动的时空规定。这一关于自然的基本轮廓同时也限定着自然的普遍同一的领

① 参海德格尔：《现代科学、形而上学和数学》，载《海德格尔选集》下卷，孙周兴主编，上海三联书店 1996 年版，第 856 页。

域。"①

因此,数学所涉远不止是现代科学的方法,相反,它关涉现代人对世界的整体性把握。现代人将世界整体把握为可以用数学加以处理的纯粹物、客体、对象。"所有这一切发生在这样一个时代,在其中,数学因素早已从一个世纪以来日益涌现出来,成为思想的基本特征并趋向于明朗;按照这一对世界的自由筹划,这个时代开始走向一种新的对现实的进攻。……这意味着:数学因素在其本己的内在需要意义上要自我论证;它要明确地把自身展现为一切思想的尺度,建立由此出现的法则。根本上,笛卡尔也参与了这一对数学因素的基本涵义的思考工作。由于它关涉存在者和对存在者的知识的整体,这种思考就必然成为一种形而上学的思考。这一在对数学的奠基的维度上和在对形而上学的沉思的维度上同样原始的推进工作,首先标征出笛卡尔哲学的基本立场的特点。"②海德格尔的这一思想把对现代科学的本质的论述一下子提升到这样的高度:**不是通常认为的现代科学决定了现代性的本质,相反,倒是现代性对世界的筹划方式(现代人与物的交道方式)决定了现代科学的本质。正是现代性的这种将世界把握为纯粹对象与客体的方式,使得世界被简化为主-客体对立的世界。现代性的本质在于:人上升为主体,世界则沦为客体。**③

①② 参海德格尔:《现代科学、形而上学和数学》,第869-870页,第877页。

③ 对海德格尔现代性批判所作的较为详尽的分析,请参看本书第六章。

二、普遍性:现代性之道德原则

与在科学领域的情形一样,现代性由以确定自身的主体性原则也在实践领域得到了表现。事实上,现代的道德概念就来自对主体性,特别是个体自由的认知。一方面,现代道德建立在个体洞悉他们应该做什么的权利之上;另一方面,现代道德也建立在每个人都只有与他人的福利相协调的情况下才可以追求他自己的特殊利益的要求之上。这样一来,道德问题上的现代性问题首先是道德自决问题。道德问题上的现代转型首先体现为个体自由意志的决断,并为个体的行为选择承担道德后果。

一般而论,道德哲学的争论虽然纷繁复杂,但其中的大多数争论可以被涵盖在如下三个题项下:一,道德意志问题上的自由论与决定论;二,道德原则问题上的直觉主义(功利主义可视为其中的一个变种)与先验主义(主要为康德哲学);三,道德主体问题上的个体主义与社群主义。下文将着重讨论与实践领域的现代性原理——道德自决原则——相关的第一个问题,附带讨论第二(主要是康德的道德哲学)和第三个问题。

自由意志与决定论问题,表现为与现代思想最有关的形式,起源于科学的预设与日常生活(尤其是伦理学)和法律中实践思维的预设之间的明显冲突。在早期,同样的问题来自圣经神学的预设与日常实践思维、尤其是伦理学中的预设之间的明显冲突。根据圣经神学,上帝是全能的、全知的和不变的。由于他是宇宙万物的全能创造者,由于他的行动总是始终如一的,其必然的结论是,发生的一切都是由上帝引起,人的选择不可能使之有任何不同。其次,由于上帝是全知的,他知道过去,也知道未来,由此得出的必然结论是,未来发生的

事是已经确定了的，不能被人作出的任何选择所改变。所以，圣经神学蕴涵着决定论。[1]

如果上帝是所发生的一切（终极）原因，那么上帝必须对人所做的事情负责；但圣经宗教认为人也对他们的行动负责，他们能够选择行善或行恶，如果人们故意行恶，上帝不负责任。因此，命定论与自由意志的矛盾，从圣奥古斯丁时代起就是一个问题。而圣奥古斯丁认为，事实上西塞罗就试图摆脱这一困境。只不过与西塞罗相反，奥古斯丁断言上帝预先识知一切事物的发生，同时也断言人根据其自由意志做他们知道自己要做且只因为他们愿做才做的事情。上帝之知远没有破坏自由选择，实际倒是为其奠定了基础。这两者如何能调和起来呢？答案就在于神意的最高效验。[2]

而托马斯·阿奎那则认为，虽然选择达于目的的手段确是理性的任务，但人作为道德存在物而追求的目的已经由自然所规定，并预先包含在人对那一目的的内在愿望中。自然应理解为一种确定的和必然的倾向的内在原则，或像奥古斯丁为其所下的定义那样，自然是分享神的智慧，这一智慧甚至使非理性的存在物都能按照与理性相一致的方式而活动。人本身就是一种自然存在物，同所有其他自然物一样，人的整个存在的倾向就是趋于他注定要一贯服从的目的。正因为赋有理性，人比其他自然物更完善地参与神意的秩序。通过掌握有关他本身目的及展示那一目的的自然倾向的知识，人直接知

---

① 参拉斐尔：《道德哲学》，邱仁宗译，辽宁教育与牛津大学出版社，1998年11月版，第118-119页。

② 参列奥·斯特劳斯：《政治哲学史》，第206页以下。

道统治其行为的一般原则。这些原则作为实践理性的命令而构成"法",这个由自然本身秘颁布的法能使人辨别正确与错误,并充当人的行为的善恶标准,而且是一贯正确的标准。①

但是,阿奎那在信仰和理性两个极端之间所建立的微妙的平衡不出三个世纪便被后来的两种革命性发展打破了。一种发展是路德以所谓更纯洁和更脱俗的基督教的名义拒斥"亚里士多德主义的教会"。另一种发展是马基雅弗利以一种既非古典亦非基督教而显然是现代的理想的名义否定亚里士多德和教会。

路德和加尔文教反对人的意志自由说。这种反对是与其对于赎罪信仰的批判一致的。因为在路德看来:

> 以为意志凭其本性能够遵照正确的教训,这是错误的……人们必须承认,意志并不能自由地奋求无论哪一种据称是善的行为……人按其本性无力要求上帝成其为上帝。事实上,他本人想成为上帝,而不是想上帝成为上帝。②

但路德并不会忘记,这样一样,人们往往会争辩说,唯因信而称义理论,连同它对于人类价值判断在上帝面前的有效性否认,使得任何对伦理学和政治学的严肃探讨成为不可能。假如说归根结底而言(也就是说,在上帝面前),善功毫无任何功绩,那么又为何要行善呢?道德的全部根基事实上岂不遭

① 参列奥·斯特劳斯:《政治哲学史》,292 页以下。

② 路德:《驳斥经院哲学》,参《政治学说史》,第 364 页。

到摧毁了么？宗教改革领袖们的回答是这样的。当一个人知道自己唯因信而称义时，他的信仰必然“变成对邻人的积极主动的爱。”“我们并非凭着作出义行而成为义人，而是由于我们已经成了义人，我们作出义行。”[①] 这样一来，道德标准并没有遭到废止，但它们同救赎问题已经无关了。

马基雅维利被公认为西方历史上一位出了名的“不讲道德”的人。他直截了当地指责基督教道德，因为它们是来世的。他认为，基督教提倡的美德使人的性格缺乏独立性，并认为从这方面来比，基督教还不如古代的更人魂力的宗教。他说：

> 我们的宗教认为最大的幸福在于谦逊、屈从以及对世俗事物的轻视，而其他宗教却相反，认为至善的东西在于灵魂的崇高、体魂的强健以及令人望而生畏的种种素质。……在我看来，这些原则使人变得软弱，使他们更易落入恶人之手。恶人知道人们为了要进入天堂，他们宁愿忍受伤害而不进行报复，于是恶人便可以更牢牢地控制他们了。[②]

列奥·斯特劳斯认为，在从马基雅维利到霍布斯的现代政治哲学奠基中，道德的地位被贬低了。道德无非是由畏惧激起的对和平安宁的追求。道德律或自然法则被理解成派生于天赋权利、自我保存的权利；根本的道德事实乃是一种权利，

① 路德：《驳斥经院哲学》，参《政治哲学史》，第 367 页。

② 马基雅维利：《论李维的前十书》，参《政治学说史》，第 395 页。

而不是一种义务。这种新精神变成了现代精神的一部分,而且仍是我们自己时代(当代)的精神。[①]

与新教神学家相反,人文主义者伊拉斯谟与托马斯·莫尔是意志自由的坚决倡导者。但他们所能起到的历史作用相当微弱,16世纪的自由意志基本上为宗教改革的热情所覆盖。然而,到了关键的17世纪,人文主义思想通过伊拉斯谟的学生格劳秀斯及其自然法理论而得到复兴。格劳修斯的自然法与自然道德理论并没有在古代自然法与自然道德理论思想中增添什么内容,但他在方法论上的新意却显得夺人耳目。那就是形而上学或数学自然观的方法。在17世纪的唯理论者那里,理性本身为自明的原则和必要的推理提供了不可动摇的结构,但在这一体系中理所当然地承认必须通过观察才能获得以经验为依据的大量事实。据此,格劳秀斯从不怀疑,法律大多是出自他称作的"自由意志",即是由人制订的,从而完全可以加以更改而不违犯理性。然而,某些关系仍属"必要",既不是意志也不是权威所能改变的。[②]正像伽利略肯定和捍卫数学物理学的自律一样,格劳修斯也为法律和道德的自律而抗争。[③]

从广义上说,像17世纪的大多数科学观点一样,伦理学和法理学的整个观点是柏拉图式的,道德和法律的必然性被当作跟几何学的必然性完全同理的东西。这种倾向在斯宾诺莎和霍布斯的政治学与伦理学中仍然是一种相当流行的含义。然而,不论是意志自由论者还是命定论者,17世纪以前,

---

①② 参《政治学说史》,第336页,第482页以下。

③ 参卡西尔前揭书,第235页。

道德原则的合法性都被认为来源于圣经宗教。但是,斯宾诺莎的一元论拒绝承认《圣经》的独特地位。他说:“我可以一言以蔽之曰,解释《圣经》的方法与解释自然的方法没有大的差异。事实上差不多是一样的。因为解释自然在于解释自然的来历,且从此根据某些不变的公理以推出自然现象的释义来。所以解释《圣经》第一步要把《圣经》仔细研究一番,然后根据其中根本的原理以推出适当的结论来,作为作者的原意。”[①]这样一来,《圣经》就被从哲学真理的领域最终驱逐出去。宗教思想和宗教感情视为全部启示之最高保证的东西,斯宾诺莎却把它看作启示的根深蒂固的缺陷。因为真理源于内心的自由和合乎理性的洞见。[②]

这开启了孟德斯鸠及法国启蒙思想家(伏尔泰、狄德罗等)论证法律与道德原则的自足性。孟德斯鸠关于道德原理与法律规则起于事物的必然关系的说法成为启蒙时期有关该问题的标记。在启蒙思想家看来,正如我们在地球上所发现的引力定律不局限于这个行星一样,道德与法律的基本法则也在我们所知道的所有民族中起作用。[③]狄德罗坚信人类具有不可移易的道德本性,坚信牢固的正义原则便产生于这种本性。直到休谟出现,自然神论和自然道德学说才遭到致命的一击。休谟在《自然宗教史》中批评了以人性的普遍倾向来解释道德原则的学说。道德判断的这种观点是一种自然主义,它使伦理学依赖“人性”,依赖“心理学”。但是,休谟指出,对人性可以有不同的观念。根据这一观点,道德与审慎没有

① 斯宾诺莎:《神学政治论》,参卡西尔前揭书,第181页。

②③ 参卡西尔前揭书,第180页以下,第238页以下。

真正的区别。道德上不赞成伤害他人只能根据自我利益的算计。[1]

这样,道德的基础从新教的命定论,到人文主义的先验的自然道德体系,再到启蒙思想家的经验论和人性论,一步步走向功利主义和享乐主义。康德就是在这样一个时刻出现的。对康德来说,将道德的必然性建立在人的欲望及其对幸福的追求之中远不能令人满意。众所周知,康德的解决办法在于在自然规律与自由规律之间作出区分。康德认为唯一可以设想的无条件的善,就是善良意志,即自由的意志。而自由与自律则是一枚硬币的两面,两者互为前提。为此,康德把意志自律或自决(autonomy)称为"道德的最高原则"。[2]

本书第二章曾对主体性之为现代性的首要原则的基本内涵及其奠基过程作过讨论,在那个讨论中,我们勾勒出了现伴随着文艺复兴、宗教改革、启蒙运动,以及资本主义的兴起,个体主义如何成为欧洲现代性的基本内核。这一现代性的基本原则现在遭到了以社群主义为名的思潮的批评。社群主义断言以个体主义自由主义为其基石的现代性方案已告失败。然而,正如有论者指出的那样,社群主义对个体主义自由主义论辩的批判,突显出了其批判论式与某些人们久已熟悉的对自由主义的早期批判论式之间的相似性。众所周知,正是在"群体"(民族、人民、国家)观念的支配下,卢梭对霍布斯所谓的自然状态中的人的观念进行了批判,黑格尔对康德有关人之自

① 参拉斐尔:《道德哲学》,第22页以下。

② 参苗力田:《德性就是力量》,载康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社,1986年版,第30页。

主性的理想进行了批判,马克思对资本主义社会进行了批判。仅就这个意义而言,自由主义的当代批判论式,尽管矛头所指乃是较为晚出的罗尔斯和诺齐克等人的自由主义哲学,但是在某种意义上也只是对早期自由主义的批判者的观点的一种重复,或者说是对那种源出于卢梭、黑格尔和马克思的社会思想传统的一种变异性延续。对于这种一浪复一浪的批判思潮,C. Larmore 做出了极为严厉的批评,他甚至指出,“这种反自由主义思想的模式的反复重现和陈腐,正表现出了它的贫困”。[①]

事实上,正如 A·古德曼所说,个体与社群之争事实上经常是“虚假的争论”。[②] 如果要使社群主义对以个体主义为核心价值的现代性的批判具有更大的建设性,人们似乎应考虑在从语言学向语用学、从意识理论向意义理论、从主体哲学向主体际哲学的转向中所反映出来的更一般的理智背景及其理论潜力。我以为,在这样一种理论参照系的挪位后,在主体际哲学背景上重述个体主义与社群主义之争是可能的,而这,恰恰是现代性重构的任务。

值得留意的是,一些学者试图从个体主义哲学与伦理学中汲取更多的理论资源,从而回应社群主义的现代性批判。在这方面,哈耶克的理论就被认为是一种理想的资源。哈耶克的理论当然也是一种个体主义哲学,但却是一种试图把个人理解为一种社会存在的哲学。哈耶克通过承继苏

① 参邓正来:《哈耶克的社会理论》,载哈耶克《自由秩序原理》中文版,三联书店,1997 年版,第 46 页。

② 参刘军宁等编:《自由与社群》,第 19 页。

格兰启蒙学派尤其是休谟社会哲学及其反唯理主义的观点，而使自己与那种从一个非历史观出发认识社会并建构理性有序社会之理想的理性观念拉开了距离。哈耶克认为，对自由主义的捍卫并不需要把人假设为一孤立的、非社会的和功利最大化者，“个人主义者的论断的真正基础是，任何个人都不可能知道谁知道得最清楚；并且我们能够找到的唯一途径就是通过一个社会过程使得每个人在其中都能够尝试和发现他能够做的事情”。哈耶克认为，力图建构整体社会的彻底的“集体主义理论”，“谎称能够直接把像社会那样的社会整体理解成独立于构成它们的个人之外自成一体的存在”，而且这种社会有着一种与特定个人不涉的共同目的或共同善。而哈耶克主张，**个人在理解社会现象时没有任何其他方法，只有通过对那些作用于其他人并且由其预期行为所引导的个人活动的理解来理解社会现象；社会秩序是一种不具有一种共同的终极目的的系统，不论是诉诸在特定社群中发现的共同的“应当观”或道德上的“值得观”来支配社会的努力，还是试图根据特定的集体目的来组织或指导社会的努力，都是不可欲的，甚至还具有自我摧毁的性质，因为它们最有可能导致的后果就是将那种使文明生活成为可能的自发社会秩序化过程彻底摧毁。**换言之，哈耶克宣称，如果要想致力于这种秩序，那么关键就在于不能把社会置于一个单一的所谓社群或集体的生活目的观和道德观的支配之下，因为这只能扼杀分立知识的运用、传播和增长。①

① 参哈耶克前揭书，第52－55页。

三、自主性:现代性之艺术原则

在围绕现代性问题建构起来的话语域中,审美领域一直是一个“多事”地带。当然,现代性的美学话语与现代性的哲学话语存在着显见的交叉和叠合。对现代性在审美领域中的体现的研究,构成对现代性的哲学研究的重要相关课题。哈贝马斯曾指出,现代性艺术在浪漫主义中显示了它的本质;而绝对内在性则决定着浪漫主义艺术的形式和内容。由弗·施莱格尔发明的反讽概念反映了一种去中心的自我(a decentered self)的自我经验,“对于这自我,一切束缚都打破了,只有在自我欣赏的极乐中才愿意生活下去”。表现性的自我认识成为艺术(作为生活形式出现)的原则:“根据这个反讽的原则,当我的一切活动和一般的表现对于我只是一种显现,它们所取的形状完全由我支配时,我才作为艺术家而活着。”所以,只有在感伤的灵魂的主观折射中,艺术家才能表现现实,也就是说,现实“只是一种通过自我的显现”①。

无疑这是艺术自主(autonomy of art)原则的最好表述。不同的学者从不同角度谈论过这个问题。对韦伯来说,不仅科学,而且自主的艺术也是文化合理化的表现形式。作为教堂装饰和寺庙装饰,作为宗教仪式上的歌舞,作为著名的插曲的演出,圣文的朗诵等等首先统一为宗教文化的艺术的表达模式,最初借助宫廷的珍爱保护,后来借助资产阶级资本主义的艺术生产条件而独立化起来。韦伯谈到:“现在,艺术组成为一种越来越有意识的、被理解的、独立化的特殊价值的

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.18.

宇宙。”[①]

阿多诺也认为与艺术的真理性密切相关性的是艺术的自律性或自主(autonomy)。自律性首先也是指艺术将自身从早期祭礼功能及其派生物中解脱出来。具有自律性的艺术一般表现为它极力摆脱行政管理世界对它的支配与干扰,它想独往独来,抵制整体社会化的运动。特别是在极权主义国家,其文化政策由于看不到启蒙作用也就是欺骗群众这一情况,自律性艺术更应发挥它的社会批判作用,这样会使它成为与这个社会乃至这个世界不相容的东西。”[②]

跟主体性原则在其他领域中的表现一样,艺术的自主也经历了一个长期的确立过程。对这个过程的全面追溯会导向一部近代美学史或批评史。韦勒克没有在现代性名下探讨浪漫主义的兴起,但他认为 18 世纪中叶是个有意义的探讨起点,因为从文艺复兴时期以来所确立的新古典主义学说体系此时开始解体。[③] 如果说艺术的现代性在浪漫主义中达到完全明确化,而自主艺术也在浪漫主义中达致鼎盛,那么,我们不把浪漫主义理解为一种单纯的文艺创作与批评思潮,而是理解为对现代性之首次自觉的、大规模的反思与批判运动,就是合乎情理的了。马丁·亨克尔曾说:“浪漫派那一代人实在无法忍受不断加剧的整个世界对神的亵渎,无法忍受越来越多的机械式说明,无法忍受生活的诗的丧失……所以,我们可

---

① 韦伯:《宗教社会学论文选集》,转引自哈贝马斯:《交往行为理论》第一卷,洪佩郁等译,重庆出版社 1994 版,第 212 - 213 页。

② 阿多诺:《美学理论》,王柯平译,四川人民出版社 1998 年版,第 9 页。

③ 韦勒克:《近代文学批评史》第一卷,杨岂深、杨自伍译,上海译文出版社 1987 年版,第 1 页。

以把浪漫主义概括为‘现代性的第一次自我批判’。”①

韦勒克认为，从文艺复兴开始到18世纪中叶的新古典主义是一场有连贯性的运动。它假定存在着一种稳定的人性心理，作品本身具有一套基本模式，人的感受性与智力有着统一的活动，可使我们得出适用于一切艺术和一切文学的结论。其中最主要的体现就是体裁规则，它本来被视为内在的规律，以后却时而成为一种游戏规则，而且在实践中往往变成了一套刻板的教条，让缺乏想象力的读者和批评家用现成的尺码去评判。②

在18世纪上半叶，几乎没有人对这一理论的权威有过异议。莱辛在《汉堡剧评》一书迈出了关键性的一步。他指出古典主义美学墨守所谓古典理想，全然不晓所谓的古典理想乃是古典时代的产物。在它看来，一种艺术表现越是成功地反映了对象本身，使它不受由于主体的本性而加于它的模糊和歪曲，这种表现就越是完美。莱辛以亚里士多德的学说来衡量莎士比亚的戏剧，认为莎士比亚较之高乃依、拉辛更接近亚里士多德的精神，而自认为得到亚氏真传的法国新古典主义者则只是学到了一点皮毛。他的基本结论是：不是规则创造天才，相反是天才创造了规则。③

虽然不免有些简单化，但整个新古典主义与浪漫美学的争论确乎围绕着理性与想象，规则与天才，知识与情感之间的对立加以展开。④ 但是，无论情感美学的辩护者多么热烈地

① 参刘小枫：《诗化哲学》，山东文艺出版社，1986年版，第6页。

② 参韦勒克前揭书，“导论”及“第一章”，特别是第25－26页。

③ 莱辛：《汉堡剧评》，张黎译，上海译文出版社1998年版，第XI－XII页。

④ 参卡西尔前揭书，第270页。

为情感的独立性和直接性辩护，他们却从来没有抨击过推理本身，也从来没有对它的独特的基本的功能提出过异议。休谟改造了美学论战的整个战场，他就是在这个问题上迈出了决定性的一步。情感不必再在理性的法庭前为自己辩护；相反，理性被传到了感觉即"印象"的法庭上来，它的权利也受到了质问。理性不仅失去了统治地位，理性与想象力在围绕着美学基础的论战中互换了地位。

休谟对康德以后的德国哲学和美学产生决定性的影响。从此，浪漫美学摈弃了笛卡尔以来的唯理论，复兴了文艺复兴时期的相似性思维与象征美学。浪漫主义不仅将先优权授予想象和情感，而且在规则与天才问题上，将天才奉为规则的毁坏者（就其可以不按规则创作而言）和创立者（就其确立自身的规则，自己替自己创造规则而言）。莎夫茨伯利把这种创造力理解为"天才"。他有意识地把天才概念提高到超出了纯感觉和评价的领域，使之高踞于得体、情感、敏感之上，使之成为生产的、形成的、创造的力量。他的学说成为关于美的自律和艺术创作的自主性思想的典范。这一思想在德国的莱辛那里得到了有力的呼应。在天才与规则问题上，莱辛以其贯有的雄辩说道：

> 在课本中尽量仔细地把各种体裁一一区分开来是无可非议的。但是一位天才要是为了更高的目的，在同一部作品中混用其中的几种体裁，我们就应该忘掉我们的课本，仅仅检查一下是否他已经达到了这些更高的目的。欧里庇得斯的一个剧本是否既非一篇真正的记事，亦非一出真正的戏剧，我何必去烦这个心，就叫它杂种吧；只

> 要这个杂种比我们所有拉辛之流的作家的最合法的子女更能给我快乐，更能给我教益。叫什么都行。骡子就是非驴非马，难道因此它就不成为是最有用的一种驮运牲口吗？[①]

艺术之自律原则还有赖于艺术作品的有机说的再生。这一学说在德国具有压倒一切的重要性。在赫尔德、歌德以及所有德国的浪漫主义者在论述中都明显地强调了有机说。柯勒律治又把它带回英国。有机说导致了对纯粹修辞角度的诗学的轻视和体裁理论的崩溃。但是，艺术作品的独特性却经过一段较长时间最终得到了确认。在这一过程中，康德扮演了关键性的角色。他的这一思想是十分重要的：即艺术与自然在他看来具有密切的类似。艺术作品是有机体的相似物，不仅在一件艺术作品的完整性和一个有机体的完整性作为比较的比喻意义上说是如此，而且因为艺术和有机的自然应当用"无目的的合目的性"这种说法来看待。艺术与有机的自然表明，作为康德哲学基础的深邃的二元论终于克服了。世界划分成两个王国：现象界（必然），通过感觉的类比和知解力的范畴可为心智所理解；道德自由界，仅从道德行为中才可达到。康德在艺术中窥见到必然与自由之间、在决定论的自然界和道德活动之间具有一种跨越鸿沟的可能性。艺术完成了一般与特殊、直觉与思想、想象与理性的统一。[②]

现代社会已经意识到了它的分裂，而康德，特别是席勒则致力于对这种分裂的弥合与调和。席勒的《审美教育书简》被

---

①② 参韦勒克前揭书，第288页，第304页。

哈贝马斯称为"现代性的审美批判的第一部纲领性文献"。并指出席勒用康德哲学的概念来分析自身内部已经发生分裂的现代性,并设计了一套审美乌托邦,赋予艺术一种全面的社会革命作用。[①] 在《审美教育书简》中,席勒明确指出:

> 给现代人造成这种创伤的正是文明本身。只要一方面由于经验的扩大和思维的更确定因而必须更加精确地区分各种科学,另一方面由于国家这架钟表更为错综复杂因而必须更加严格地划分各种等级和职业,人的天性的内在联系就要被撕裂开来,一种破坏性的纷争就要分裂本来处于和谐状态的人的各种力量。这样,直觉的知性和思考的知性就敌对地分布在各自不同的领域,怀着猜疑和嫉妒守护各自领域的界限。[②]

席勒的游戏冲动的涵义是指摆脱了直接的实用目的、功利主义和道德主义的那种艺术家的自由——他的创造力,他的"自我活动"。在席勒的概念中,艺术家乃是人与自然、理智与感觉、内容与形式三者间的中介。因此艺术负担着一个艰巨的开化的任务。艺术治愈文明的创伤,人与自然以及人的理性与感性的脱节。艺术重新造就完整的人,使人与自然,以及人与自身,协调一致。[③] 而艺术要想能够完成使分裂的现代性统一起来的历史使命,就不应死抓住个体不放,而必须对

① 参哈贝马斯前揭书,第45页。

② 席勒:《审美教育书简》,冯至等译,北京大学出版社1985年版,第29页。

③ 参韦勒克:《近代文学批评史》,第308页。

个体参与其中的生活形式加以转化。所以,席勒强调艺术应发挥交往、建立同感和团结的力量,即强调艺术的"公共特征"。席勒对现实的分析结果是,在现代生活关系中,个别的力量要想彼此分离和得到发展,就必定为以牺牲它们的整体性为代价。①

这样一来,哈贝马斯认为,古今之争又成了现代性进行批判性自我确证的出发点。席勒认为资产阶级社会是"利己主义的制度",不仅物化的经济过程像一架精巧的钟表,使享受与劳动、手段与目的、努力与报酬彼此脱节;独立的国家机器也是像钟表一样机械地运动,它使公民成为异己,并通过"划分等级"把公民视为统治对象而纳入冷漠的法则。批判完异化劳动和官僚政治之后,席勒随即转向远离日常问题的理智化和过于专门化的科学:"当思考的精神在观念世界里追求不可丧失的占有物时,它在感官世界里必然成为一个异己者,为了形式而丧失了物质。当务实的精神被关闭在由各种客体所组成的单调的圈子里,而且在这个圈子里又被各种程式所束缚,它必然会看到自由的整体在他眼前消逝,同时它的范围变得越来越贫乏……因此,抽象的思想家常常有一颗冷漠的心,因为他的任务是分析印象,而印象只有作为一个整体时才会触动灵魂;务实的人常常有颗狭隘的心,因为他们的想象力被关闭在他职业的单调的圈子里,而不可能扩展到别人的意向方式之中。"②

席勒深信这种异化现象是进步过程中不可避免的副作

① Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, PP.45 - 46.

② Ibid., P.46.

用,他首先申明他研究美学的主要方法得自于康德,而且几乎毫无保留地使用了康德先验哲学的目的论框架:“只是由于人身上各种单独的力都彼此隔离,并都妄想独自立法,这些单独的力才与事物的真理进行抗争。并强使平常由于怠惰和自满自足而停止在外部现象上的共同感也去探究事物的深邃。”[①]与社会领域中的工作精神的情况相似,精神王国中的思考精神也各自为政,于是,在社会和哲学中便形成了两种对立的立法,感情与知性,物质冲动与形式冲动之间的这种抽象对立使启蒙了的主体承受着双重强制:即自然的物质强制和自由的道德强制。主体越是毫无顾忌地力图控制外部自然及其内在自然,这两种强制也就越明显。自发的动力国家和理性的伦理国家最终彼此隔膜;两者只有在压制同感的效果上是一致的,因为“动力国家只能使社会成为可能,因为它是以自然来抑制自然;伦理国家只能使社会成为(道德的)必然,因为它使个别意志服从于普遍意志”[②]。

有鉴于此,席勒把理性的实现想象成为遭到破坏的共通感(common sense)的复兴;它不能单独从自然和自由任意一个中形成,而只应出现在教化过程中。为了终止立法机构的斗争,教化过程必须一方面使物质性格摆脱外部自然的任意性,另一方面使道德性格摆脱自由意志。教化过程的中介是艺术,因为艺术产生一种“中和心境”。随着理性的进步,现代性越来越卷入到强大的需求系统和抽象的道德准则中;然而,艺术却能赋予这种分裂的整体性以“一种社会特征”,因为艺术

① 参席勒前揭书,第 9 - 11 页。

② 参哈贝马斯前揭书,第 47 页。

参与了这两项立法："在力的可怕的王国和法则的神圣王国之间，审美的创造活动不知不觉地建立起第三个王国，即游戏和假象的王国。在这个王国里，审美的创造冲动给人卸去了一切关系的枷锁，使人摆脱了一切称之为强制的东西，不论这些东西是物质的，还是道德的。"①

因此，席勒能够从根本上把艺术视为一种"中介"形式，并指望艺术能"为社会带来和谐"："一切其他的表象形式都会分裂社会，因为它们不是完全和个别成员的私人感受发生关系，就是完全和个别成员的私人本质发生关系，因而也就同人与人之间的差别发生关系，唯独美的中介能够使社会统一起来，因为它同所有成员的共同点发生关系。"②对席勒来说，只有当艺术作为一种中介形式，一种中介——在这个中介里，分散的部分重新组成一个和谐的整体，发挥催化作用，生活世界的审美化才是合法的。只有当艺术把在现代已分裂的一切——膨胀的需求体系、官僚国家、抽象的理性道德和专家化的科学，带到共通感的开放天空下，美和趣味的社会特征才能表现出来。③

为此，席勒将古今之争重新概念化为"素朴的"与"感伤的"之争。席勒认为，"素朴的"诗主要属于古代——即荷马的诗作实践；"感伤的"诗属于现代，属于诗人与他的环境发生冲突而且自身分裂这样一个时代。理性与感性分割开来了，统觉的统一性遭到破坏。一方面席勒颂扬古典主义的古代，在

---

① Ibid., PP.47 - 48.

② Ibid., PP48 - 49.

③ Ibid., P.50.

很大程度上他分享了他的朋友如歌德、洪堡和荷尔德林的满脑子的希腊精神，他看到人性的理想在希腊成了现实，希望自己的时代恢复这种理想。但另一方面他又认识到这是不可能的；他本人就像整个时代一样，难以自拔地陷于反思、自我批判、思想与感情的分离，用他自己特有的含义来说，陷于“感伤”。席勒藉此将自己的诗歌创作与批评的诗学跟歌德区别开来，同时为现代性的美学批判确立了基本的方向。

于是，在现代性中，宗教生活、社会和国家，以及科学、道德和艺术都被塑形为主体性原则的诸多象征。换言之，**主体性原则作为现代性的哲学话语的第一原理，统摄着社会与文化的所有领域。在宗教生活中，经过新教改革以后，信靠问题成为主体性的个体自己的事情；在一般理智领域和社会生活中，经过启蒙运动以后，以主体为中心的理性已经成为判断一切事物的最高准则；在国家与法律领域，近代以来，特别是经过法国大革命以后，主体性的个体业已成为法律上平等之人格，享有对于物的绝对权以及主体间的意思自治权；在科学领域，作为主体的人已从诸事物中独立出来，并成为支配和主宰世界的中心；在道德领域，个体对其行为负责的道德自决已成为基本原则；最后，在艺术领域，艺术的自治与艺术家的自我表现已成为压倒一切的原则。**

第四章　现代性哲学的四种言路

在第三章中，我们大略扫描了现代性哲学话语的诸面相，这是从现代性哲学所涉内容着眼的；本章将勾勒现代性哲学的四种言路，这是从现代性哲学的立场与取径着眼的。它们分别是：从左翼方面对现代性持激进批判态度的左派激进主义言路(一)；从右翼方面对现代性持批判态度的保守主义言路(二)；对现代性主要持维护与肯定态度同时也持一定的批判、改良态度的自由主义言路(三)；以返回源始(狄奥尼索斯等)以便跃入末世(弥赛亚主义)的后现代主义言路(四)。

一、激进主义：从卢梭到西方马克思主义

1. 卢梭

事实上是卢梭开始了现代性的激进批判话语。卢梭把进步称作"最大的不幸"、"不断地使人类和它的原始状态背道而驰"，他还把"文明社会的发展史"称作"人类的疾病史"。[①] 同样也是卢梭，提出了文明是自然的异化的观念。"在这里，卢梭把他的原罪替代，处理为异化的两个层面。人与外界自然的背离，即外在层面的异化；人与内在本性的疏离，即内在层面的异化。这两层异化，都是社会发展造成的疏离。"卢梭所

① 朱学勤：《道德理想国的覆灭》，上海三联书店，1994年版，第63、79页。

说的外在层面的异化，是指人类社会活动的文化推积层。卢梭不是把不平等与财产制、分配制相连，而是把不平等与产生财产制、分配制的文化堆积层之"地基"——即伏尔泰所言人类理性的进步、培根和洛克所言人类知识的增长——相连，发动一场釜底抽薪的批判。[①] 卢梭不仅批判外在层面的异化，反对启蒙运动的旗帜——进步，而且在对内在层面异化的批判中，将启蒙运动的另一基石——理性——诉到了情感的法庭。

正因为如此，卢梭的声望在浪漫主义运动过去后已遭到越来越严厉的质疑。卢梭认为，尽管有最贤明的立法者尽了一切努力，政治状态总是不完善的，因为它几乎是一种偶然的产物。而且因为它开始就不健全，时间虽能使人发现它的缺乏而提出一引起挽救方法，但却永远不能补救组织本身的缺陷。人们只是继续不断地加以改善，其实他们应当像来喀古士在斯巴达所作的那样，首先扫清地面并抛弃一切陈旧的材料，以便重新建造一座美好的大厦。[②] 为此，伯特兰·罗素径直把卢梭说成是希特勒主义与斯大林主义的理论源头，塔尔蒙则把卢梭视为"极权主义民主"(totalitarian democracy)始作俑者，哈耶克则将卢梭视为欧洲大陆建构理性主义的主要代表。从五六十年代起，几乎所有自由主义者都把卢梭的学说与当代极权主义理论联系起来，并勾勒出一条以卢梭为起点，中经黑格尔，最后发展出当代极权主义理论的思想史线索。

---

① 朱学勤:《道德理想国的覆灭》,第 36 页。

② 参卢梭:《论不平等的起源和基础》,商务印书馆,1982 年版,第 72 - 73 页。

2. 黑格尔与青年黑格尔派

波普尔注意到左中右三派在政治哲学方面都一样受惠于黑格尔的事实,左派用阶级斗争取代了黑格尔历史主义框架中出现的民族战争,右派则用种族战争取代了民族战争;但是二者多少都在自觉地追随他(保守的中间派通常意识不到自己受惠于黑格尔)。他断言,几乎所有比较重要的现代极权主义的观念,都直接得到黑格尔的承传,黑格尔收集和保留了A·齐默恩所谓的"极权主义的武器库"。

与自由主义对黑格尔的一味指责不同,哈贝马斯较为客观地指出了黑格尔现代性批判中的意义与局限。哈贝马斯指出,黑格尔开始了现代性的哲学话语,他引进了主题——现代性的自我批评的确证,也是他确立了规则,在这些规则里,主题得以变调——启蒙的辩证法。而且这种状况一直延续到当代,只有到了20世纪才得以改变。哈贝马斯洞见到当代理论与黑格尔遗产之间的紧密关联。他指出,海德格尔将现代性的话语带到思想史上的真正的哲学运动中,黑格尔派马克思主义者——卢卡奇、霍克海默、阿多诺,在马克斯·韦伯的帮助下——将"资本"重新译解为一种物化理论,并重新确立经济学与哲学之间的关联,而当代哲学还通过导源于晚期胡塞尔经巴什拉尔到福柯的对科学的批判之路,获得了诊断当代社会的能力。哈贝马斯指出,不管它以什么名目出现——基础本体论,批判、否定的辩证法、解构或系谱学——这些假名都无法掩盖它们都是隐藏着的哲学的传统形式。①

哈贝马斯指出,青年黑格尔派以来的各种流派,都同意这

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.53.

样一点:积重难返的自我欺骗跟18世纪被概念化为"启蒙"的学习过程有关。他们还同意这样一事实,即启蒙的狭隘的专制特征奠基于主体性的自我意识原则之中。这就是说,自我相关的主体性只有在客观化内在和外在自然的代价下才能赎回自我意识。因为主体不得不既内在地又外在地在它的认知行动中将其自身不断与客体相关,它使自己立刻变得愚钝和依赖于这些被设想为能担保自我知识和自主性的行动。①

3. 马克思

《共产党宣言》的读者大都会对作者在描绘近代生产力和资本主义生产关系时投入的巨大热情和热烈赞美而留下深刻的印象。在对近代社会的描述中,火车的意象牢牢地抓住了现代人的时空观。下面这个经典的段落经常为人们所引用:

> 资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力,比过去一切世代创造的全部生产力还要多,还要大。自然力的征服,机器的采用,化学在工业和农业中的应用,轮船的行驶,铁路的通行,电报的使用,整个整个大陆的开垦,河川的通航,仿佛用法术从地下唤呼出来的大量人口,——过去哪一个世纪能够料想到有这样的生产力潜伏社会劳动里呢?②

特别是,《宣言》的现代性时间意识不仅比黑格尔的更具

① Ibid., P.55.

② 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1972年版,第256页。

现实性，而且将黑格尔以来的现代性意识提高到一个崭新的水平线上："生产的不断变革，一切社会关系不停地动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形式的关系等不到固定下来就陈旧了。一切固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了。"①

哈贝马斯认为，《共产党宣言》中所隐含的现代性意识至少包含了以下三个重要内涵：

1)先于所有哲学的考虑，历史的方向可以从历史流动的运动中被读解：在生活状况的动员和革命化经验到它们最快的加速度的那一个点上，现代化业已取得最大的进步。现代世界在西方，在法国，尤其是在英国，有其自身的重心这一点，对马克思来说是一个历史事实。也是他紧紧抓住了这一加速度准则。马克思拥有一个"非当代状况的当代存在"的非常明确的观念。他认为1843年的德意志状况，如果根据法兰西日历，甚至尚未达到1789年的水平。德国状况是"低于历史水平的"；德国的政治现实早已被认为像一堆"现代民族的历史垃圾房里的垃圾。"换言之，**现代性在马克思那里已经成为一种判断每个民族的历史发展水平的普遍准则，一个跟黑格尔的世界历史精神概念一脉相承的概念：如果说，拿破仑代表了马背上的"世界历史精神"，那么，法国与英国就代表了现代性的最新水平。历史在这里被简化成了一条直线(道路)和一种加速行驶的动力(火车)。**

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，第254页。

2)当现代世界发展出一种动力主义,其中一切固定和恒常的东西都烟消云散的时候,不管它是什么,也就是说,还没有行动主体的自我意识的介入,"第二自然"的特征,或"实在"因素的特征,也跟着变化。青年黑格尔的视角也是青年马克思的:过去笼罩现在的魔咒必须被打破;只有在共产主义的未来,现在将统治过去。然而,实在的因素,不再以化石的和连续性的形式出现;它要求一种理论的努力,在永恒变化中去发现强迫重复的可能性。也就是说,**一种诉诸未来的现代性赋予现代性批判本身以合法性。现代性的自我奠基与自我拆毁的特征——现代性意味着在每一个当下环节的再生——又一次得到利用,以未来为赌注,对现实的真正革命才有可能战胜历史的连续性和"惊人相似"的重复。**

3)在外部生活条件的强迫移动和社会运动的解放推动背后,隐藏着生产力的一种狡猾的解放能力。这解释了历史的加速度发展的特征。在青年黑格尔眼里,宗教正统和启蒙已经像腐败的德意志帝国的政治机构那样与人民的生活相隔绝了。对马克思而言,社会——"现代政治-社会现实"——是宗教生活、哲学以及资产阶级国家业已作为抽象物被分离出来的基础。马克思认为国家决不会在伦理生活领域奠定一个对抗的社会基础;国家只是满足这一社会的必不可少的功能,它自身只是它断裂的伦理向度的一种表现而已。[①] 换句话说,**国家作为上层建筑是一种自我维持的结构,按其本质它决不可能拥有自我批判与自我摧毁的能力,但是国家必须适应生产力这一新的"狡猾的理性"(黑格尔)。**

---

① 哈贝马斯前揭书,第60-62页。

哈贝马斯认为，跟黑格尔一样，马克思也依靠启蒙辩证法力量：现代社会成就与矛盾背后的同一原则同样也被设想为解释了转型运动和这一社会的理性潜力的释放。然而，马克思把社会的现代化与一种日益增长着的对自然资源的有效开发和日益增长着的大规模的贸易和交往的全球网络的建设联系起来。这一生产力的解放必须被追溯到现代性的原则，而这一原则又是在生产主体的实践而不是在认知主体的反思中奠定的。

出于这样的考虑，马克思只需要在现代哲学模式中把重心转移一下就行了。这一模式突出了同样基本的两种主－客体关系：正如**认知主体形成的关于客观世界的某物的观念——它或是真理或是谬误，行动主体的实践实施有目的的行为则生产出客观世界的某物**——以它们能否成功得到校正。此外，在认知和行动之间，形成过程的概念担当着一种中介功能。通过认识和行动的中介，主体和客体进入崭新的序列，在那里，双方都受到影响并改变了他们的形式。**黑格尔赋予知识以特权地位的反思哲学，将精神的自我形成过程（建立在自我关系模式之上）构想为形成意识的过程。而马克思赋予行动主体与可操作的世界客体之间关系以优先地位的实践哲学则将族类的自我形成过程（建立在自我外化模式上）构想为自我创造的过程。正因为如此，不是自我意识而是劳动作为现代性首要原则起着关键作用。**①

4. 西方马克思主义

我们知道，西方马克思主义秉承了马克思，特别青年马克

① Ibid., PP.63－64.

思的基本哲学概念。借助于物化与异化的基本概念(卢卡奇),并且在韦伯的理性化概念的帮助下,西方马克思主义在霍克海默和阿多诺那里成为一个有着独特的哲学方法论和鲜明的政治立场的思想流派。要说西方马克思主义的最突出特点的话,那么,它一定体现在哲学方法论上坚持对现代性持一种总体性的和辩证的批判,以及在基本立场上坚持对现代社会作出"病理学的诊断"。

在批判理论看来,工具理性与资本主义的结合运用复杂的大众传播模、大众文化模式、科层制和理性化了的国家机构以及科学技术等手段来管理人们的意识和需求,以此来确保社会的有机统一,使个体能够依照社会体系的律令行动。霍克海默和阿多尔诺分析了社会理性如何转变成了非理性;启蒙如何变成了欺骗;自由和进步模式作为现代性之特征,如何转变成了统治和倒退。他们认为,启蒙理性之所以变成了极权,是因为它消灭了所有与其竞争的思维模式,使得唯独这才享有宣称真理与正确性之特权。通过这种办法,启蒙理性与"神话"交织到了一起,成了压迫性社会力量的有力工具,运用社会理性化来树立统治模式。①

虽然仍被认为是法兰克福学派的传人,但由于与早期法兰克福学派时间上的差距,以及更主要地由于身处与霍克海默、阿多诺所处之不同社会情势,哈贝马斯已获得了反思与批判其前辈思想的足够距离。他认为,半个世纪以来的西方马

---

① 参霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁等译,重庆出版社,1990年版;Habermas, The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno, in The Philosophical Discourse of Modernity, PP.106 - 130;并参凯尔纳与贝斯特:《后现代理论》,第283 - 284页。

克思主义历史已经认识到它自己的主要问题,即实践哲学及其理性概念的基本概念困难。这些困难主要来自缺少批判的规范基础的明晰性。哈贝马斯认为它们至少表现在以下三个方面:

1)将社会劳动比作创造性地自我实现意义的自主行为模式,可以从手工活动的浪漫陈词中推导出某种可接受性。但是,工业劳动的发展离综合性的制作过程的模式越来越远了,即便是马克思最终也放弃了这一取向。但他仍然不知不觉地将这一实践概念的令人质疑的规范内容吸收进他的劳动价值论的前提之中。这解释了为什么劳动概念及其相伴随的目的合理性在马克思主义传统中仍然保持着如此模棱两可的原因。因此,对生产力的估价就在两个极端之间来回摇摆。一些人欢迎作为社会的理性化背后的驱动力的生产力的发展,特别是科学技术的进步。另一些人则不信任统治自然的合理性,这种合理性已经与阶级统治的非合理性交织在一起。科学技术,对马克思来说是清楚明了的解放力量,到了卢卡奇、布洛赫和马尔库塞那里,则成了一种更加有效的压迫手段。据哈贝马斯判断,这种差异之所以会发生,乃是因为,马克思并没有解释目的活动的具体可感的合理性与社会实践的直觉地意欲的合理性是如何关联到一起的,而这种社会实践只是在自由生产者的联合这样一幅图景中得到空洞的表象。①

2)进一步的困难来自对死的劳动与活的劳动的抽象分析。从异化劳动的概念入手,生产过程就会以生产者的被剥

① 参哈贝马斯前揭书,第66页。

夺了的、匿名的本质力量的阴暗形式出现。实践哲学认为，革命理论唤醒了所有物化的、系统自动化的社会关系原则上都可以被带进生活世界的视域的期望：对资本的幻觉的消失会把它的自发性返回给在价值规律的专制下已经僵化了的生活世界。但是，哈贝马斯质问道，如果解放与调协只以生活的超复杂条件的解－差别（de－differentiation）模式被表象，那么，对系统理论来说，解除作为纯粹幻觉的理性的统一力量就变得太容易了。[①] 哈贝马斯的意思是，由于实践哲学没有区分劳动与互动（或交往），它就将未扭曲的生活世界的再生产过程简单化，换言之，生活世界在三个维度上的更新——文化再生产、社会一体化与个性社会化——被简化为异化劳动的正常化，于是，解放就成了唯一的希望。[②]

3）哈贝马斯认为，实践哲学的上述两个困难都与下列事实有关：实践哲学的规范基础——特别是实践概念完成一种批判的社会理论的任务的潜力——从来没有令人满意地清晰化。劳动原则确保了现代性与合理性之间的单向联系。正如在反思哲学的自我相关的结构中一样，在实践哲学自我外化的结构中，自我客观化的需要也是内在的。因此，族类的形成过程，以劳动个体通过压迫他们自身的内在自然为代价来获得他们的身份倾向为标志。因此，哈贝马斯反问道：假如实践哲学不得不以唯物主义形式来理解自己，假如对象化的冲动侵入了批判理论自身的堡垒，那么，它反对膨胀为社会总体性

① 参哈贝马斯前揭书，第66－67页。

② 关于哈氏的生活世界及其再生产的观念，详见本书第九章的讨论。

的目的合理性的工具理性还能为了什么呢?① 也就是,如果说,实践哲学不得不以将世界本质视为物质的唯物主义来理解自身,那它本身就是一种对象化——即将世界视为对象——的冲动,而一种对象化冲动还能解决由对象化(即工具理性)产生的问题吗? 正是出于这样的考虑,哈氏才将其交往理论视为历史唯物主义的系统重建。

综上所述,不管对现代性的本质如何界定(卢梭的理性与进步、黑格尔的绝对精神、马克思的资本主义生产力、西方马克思主义的物化劳动等等),左派激进主义对现代性持激进的批判与否定立场;尽管批判与否定的理由不一(卢梭的异化与堕落,黑格尔的实在化,马克思的异化劳动与扭曲的生产关系,西方马克思主义的物化与媒介操纵),左派激进主义的现代性批判主要将目光投向未来,并以未来的更加合理性来确保当下批判的合法性(卢梭的"共和国"、黑格尔的"扬弃"、马克思的"共产主义",以及西方马克思主义的"否定"与"大拒绝")。②

二、保守主义:从柏克到丹尼尔·贝尔

与激进主义相反,保守主义在对待现代性的总的态度上虽然也持批判立场,但其目光恰恰投向于过去,而不是未来。但是,保守主义一词的含义并不总是清楚的,而且经常产生误

---

① 参哈贝马斯前揭书,第68页。

② 尽管在对现代性持激进批判态度这一点上相同,但西方马克思主义代表作家在一些具体问题上仍然存在着明显的差别,例如霍克海默和阿多诺对现代批判所持的悲观态度就不同于马尔库塞的乐观主义,详见本书第九章哈贝马斯对早期法兰克福学派的评论。

导。哈耶克在其著名的《我为什么不是一个保守主义者》一文中指出,人们能常将激进主义(社会主义)、保守主义与自由主义三方的不同立场置于一条水平线上加以理解:社会主义在左端,保守主义在右端,而自由主义则在中间的某个位置上。"这种图景可以说造成了最大的误导。如果我们真的需要图解,较为恰当的做法乃是用一个三角形来表示它们间的关系:保守主义者已占据其间的一角,社会主义者竭力把他们拉向另一角,而自由主义者则试图把他们拉向第三个角。"[①] 这种理解无疑要比那种认为三者只是一条直线上的三个不同点的理解更精确,也更形象化。吉登斯在分析保守主义时提到,经常有人说,保守主义反对理性主义及其鼓吹的清楚明白原则,因而保守主义思想不赞成解释。它与感觉和实践紧密联系,不是把逻辑强加于复杂的社会领域。保守主义思想传统的主要阐释者斯克鲁顿就曾经说过:"保守主义可能很少用原理、公式或目的来宣布自己的观点。它的本质是无法言喻的,而其表述——假如不得不表述的话——是怀疑论的……虽然它是可以表述的……(但是)对于它找到的术语是否与还需要它们的直觉相称,并不是总有信心。"[②]

尽管如此,斯克鲁顿还是给出了保守主义所依据的三个

① 哈耶克:《我为什么不是一个保守主义者》,载《自由秩序原理》下卷,邓正来译,三联书店 1997 年版,第 189 页。

② 斯克鲁顿:《保守主义的义涵》,转引自吉登斯:《超越左与右:激进政治的未来》,李惠斌等译,社会科学文献出版社,2000 年版,第 24 页。关于保守主义缺乏或不屑于搞出一套理论体系,学者已多所论列。但是,这并不是说保守主义没有自己的一般准则。刘军宁把它们概括成超越性道德秩序原则、社会连续性原则、传统的原则、审慎的原则、多样性原则、不完善的原则等六项,参刘军宁:《保守主义》,中国社会科学出版社,1998 年版,第 23 - 26 页。

主要的有条理的概念:权威、忠诚与传统。他说:"保守主义相信已知的和经过考验的安排,并希望把构成公认的和客观的公共领域所必需的一切权威都赋予它们。"在斯克鲁顿看来,权威是与契约以及所有建立在"自觉选择"基础上的社会安排相对立的;权威来自既定制度的"卓越"素质。而忠诚是集体——家庭、其他合作团体或国家——的成员对权威负有的义务。忠诚表达了社会的组织特征;人只能扮演"个人"的角色,因为他们能认同比他们自己更伟大的集体。忠诚不是个决定的问题,而是出自社会和道德方面的卓越者,而卓越者是传统的核心。传统指的是把过去传达到现在的惯例和礼仪。它为个人行为提供理由,那些理由出自已有的东西而不是将要有的东西。①

根据这些描述,保守主义当然不止是一种政治哲学,它既涉及到现代经济学与现代社会理论,更是对于现代世界的一种一般看法,换言之,是围绕着现代性的问题性而展开的一种十分重要的哲学话语。

1. 柏克

柏克(E. Burke)通常被视为老保守主义的代表人物。尽管在很大程度上,老保守主义为旧制度辩护,尤其是为天主教的信条辩护,反对法国大革命,但是,多数保守主义者并非只是重新肯定进步主义占上风之前事物的原状。保守主义当然反对启蒙运动,反对社会发展理论,从而向那些信奉自由主义的人们提出挑战,也即对现代性由以确证自己的那些基本原则,诸如个体主体性原则,理性原则和进步原则等等提出挑

① 斯克鲁顿:《保守主义的文涵》,第 28 - 29 页。

战，但是保守主义思想并非简单地拒斥新事物而赞成旧事物。“他们是用截然相反的历史哲学、传统主义和道德社群理论来反对进步主义历史观、现代性的自我主张、自我确证的世界观，以及以个体性为核心的主体性哲学。”①

但是，柏克是辉格党人，辉格党以其对自由的强调而著称，因此，把柏克视为老保守主义的鼻祖并不是没有争议的，像哈耶克那样的自由主义者同样把柏克尊为英式自由主义的祖师爷。自由主义与保守主义争夺柏克这一事实表明，柏克的思想并不那么简单明了，事实上，正如论者所说，“柏克的立场无宁说是要在思想上综合这两个方面”②，他同意托利党（公认的保守党）所尊奉的秩序的价值是重要的，没有秩序，就谈不上自由，但是，柏克同样也是自由价值的坚定的信奉者。不过，对柏克来说，法国大革命后的情势使得他不得不倾向于秩序一边。在柏克看来，自然界是上帝的安排，社会则是自然界的一部分，因此服从社会秩序也就是服从自然秩序，也即服从上帝的意志。这种服从构成道德的基础，而社会的真正基础乃是宗教信仰，传统则是一个社会得以延续下去的必要条件，也是人类进步和发展的唯一保证，对传统的全盘砸烂势必导致无序和混乱。法国大革命却正好反其道而行之，它凭借一些纯粹的理论构想，追求纯而又纯的所谓美好社会，其结果只能成为自欺欺人的专制和腐败，成为以暴易暴的典范。柏克断言，“我相信，如果卢梭还活在人世，在他某个清醒的片

---

① 参刘军宁前揭书，第 27 页。

② 参柏克：《法国革命论》中译者“序言”，何兆武等译，商务印书馆，1998 年版，第 iii 页。

刻，他是会对他的学生们的实践的狂热感到震惊的"。[①] 柏克对法国大革命必然以独裁而告终的预言极其英明而准确，成为政治史上最有名的预言之一。[②]

一般而言，顽固的保守主义者今天已不大多见。在现实中，保守主义仍然是一支平衡现代性的过分动力主义的重要力量。但是，现实中的保守主义，特别是其中的极端分子往往与极右翼的党派政治相互牵连。某些极右翼把对现代性的攻击与对古老遗风（大地、鲜血、荣誉、种族）以及现代民族主义、排外主义、种族主义的向往关联起来。这也是一些在观念上玄思妙想颇为得意，而在行动与实践中往往落入不堪的境遇（如与纳粹的瓜葛等）的原因之一。

2. 老黑格尔与黑格尔右派

与青年黑格尔不同，黑格尔晚年的政治哲学变得十分保守。这与黑格尔两大支柱之一的同一哲学分不开（另一大支柱为辩证法）。波普尔认为它的主要结果是伦理和法律的实证主义，即一种认为存在的就是合理的理论。黑格尔认为，一切合理的都是实在的，一切实在的都是合理的，而实在的发展与理性的发展是同一回事。既然存在中不存在能有比理性和理念的最终发展更高的标准，那么，一切现在的实在的或现实的事物就必须存在，必然是合理的和善的。尤其是善，事实上，黑格尔说它就是现实存在着的普鲁士国家。[②]

波普尔指出了黑格尔之成为普鲁士官方哲学家乃是其哲学方法的逻辑必然。因为黑格尔觉得一切都处于流变之中。

---

①② 柏克：《法国革命论》，第 223 页，第 241、283 页。

② 参波普尔：《开放社会及其敌人》第二卷，第 81 - 82 页。

本质、理念和精神是发展的;当然它们的发展是自我运动的和辩证的;每一发展的最后阶段必然是合理的,因而是善的和真实的,因为它是所有过去发展的顶峰,超越了以前的所有阶段,因而事物只能变得越来越好。这样,发展就达到了它的反面:无法超越的顶峰——普鲁士国家。前期的激进派成了现在的保守派。①

由于黑格尔哲学思想的晦涩性,黑格尔弟子们在接受其不同的侧面时,形成了不同的思想流派。在公认为黑格尔右派的思想阵营中,黑格尔同一性哲学依然发挥着决定性的作用。对于资产阶级社会的潜在冲突,黑格尔右翼并不比左翼更加视而不见,但他们坚决拒绝共产主义道路。双方都批判性地将资产阶级社会判断为一个建立在需求和知性而非理性的国家,一个只有福利和作为其目标的个体的实体,只有劳动和作为其内容的私人欢愉,只有作为其原则的自然意志,以及只有作为其结果的多元化的需求的国家。②

马克斯·韦伯重新检视了这一批判并使之尖锐化;他的如下诊断已被证明是正确的:对私人资本主义的摧毁决不会使现代工业劳动的铁笼的炸毁变得有意义。与之相应,黑格尔右派不得不忍受其理论上触礁的可能:因为他们信任一个强大国家的再生能力。他们(例如卢森克兰兹[Rosenkranz])仍旧捍卫着独裁,因它能确保超越党派的王国的中立性,能驯服利益的对抗并保障特殊利益与普遍利益的统一。在他看来,君主国必须保持其上诉的最高法院,因为只有它"能从公众的

---

① 参波普尔:《开放社会及其敌人》第二卷,第91-93页。

② 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.70.

意见之书中读出什么是必需的"。从这里一条思想史线索通过卡尔·斯密特(Carl Schmitt)导向宪法学派,他们相信,他们应该并且能够证明一个总体性的国家是正当的。沿着这一传统的分枝,实体国家的概念就可以被改造为一个赤裸裸的权威。①

哈贝马斯指出,法西斯主义结束后,右翼黑格尔主义通过两个修正开始得到更新。第一,他们已经与一种科学理论达成妥协,这种理论并不将权利转让给外在于由自然科学和精神科学组成的已经确定的知性文化之外的理性;另一方面,他们已经接受了社会启蒙的结果,以至于认为:在功能上与资本主义经济交织在一起的国家,确保着建立在劳动分工之上的工业社会中个人的私有的和职业的生存,但决不会从伦理上提升它。哈贝马斯认为,这种更新暗示了两个后果。首先,社会现代性可以在传统的历史传承之外另外发展其自身的演化动力机制,而这给予它以第二自然的稳定性。与这一观念相关的是"技术专家治国论"的概念。其次,现代世界的公民将他们的主体自由归功于这一从历史秩序中的抽象;如果没有传统的蹒跚踏步的制动效果,他们显然将会在没有任何保护的情况下被传唤到经济与行政的功能律令之前。现代科学已经重申了哲学传统的理性宣言。靠了它们,理论与实践之间的古典关系被倒转了。生产技术上可用的知识的自然科学成了实践的反思形式和生产力的首要力量。它们属于现代社会的功能性内容的范畴。在某种不同的意义上,这对"精神科学"而言也是同样正确的。它们当然并不服务于社会生活的

① Ibid., PP.70 - 71.

再生产;但是它们确实有助于补偿社会的缺陷。[1]

与德国黑格尔右翼遥相呼应,以奥克肖特(M. Oakeshott)为代表的英国保守主义哲学,也在反对自由主义和左派的"最高理性"思想中,把用抽象的定律或原理表述的技术知识同"特殊"知识(也称"传统"知识)区分了开来。与其他学科一样,在政治学中,理性主义认为问题的"普遍性"方法比来自传统或生活中的惯例的回答优越。奥氏对理性主义的批判并非针对理性本身而是针对把理性等同于技术。一切知识形式,不论它们看上去多么一般,都充满着实践,充满着不可言说的东西——因为它是语言沟通的条件。理性主义比自我拆台犹甚:首先,它破坏了使其成为可能(本身不得而知)的根本条件。"理性主义特有的缺陷是它破坏了一种唯一有可能保全它的知识,即具体的或传统的知识。理性主义只是加深了它最初以产生出来的经验缺乏的状态。"[2] 奥克肖特意识到对话或者说交往理性在现代文明中的重要性,这一思想预示了20世纪哲学的一个重要主题,也为20世纪的自由主义(与保守主义)重述他们的思想传统指明了一个重要方向。他指出,文明可以看作是在人的各种行为中进行的谈话,每个人都用声音或者用语言表达自己。"所有这些由不同的思维方式和讲话方式构成的内容我都称之为谈话,因为它们之间的关系不是那些肯定与否定的关系,而是承认与和解的关系。"[3]

---

① Ibid., PP.72 - 73.

② 转引自吉登斯:《超越左与右》,第30页。

③ 奥克肖特:《政治学中的理性主义》,转引自同上书,第31页。

3. 新保守主义

新保守主义从黑格尔右翼中吸收哲学营养。新保守主义承认资本主义和自由民主制度在今天的生活中具有普遍的影响，但他们认为资产阶级秩序毁灭了有意义的社会存在赖以生存的传统符号和实践。在德国，最重要的新保守主义作者是在第二次世界大战后的最初 20 年写作的那些人——如汉斯·弗莱耶尔(Hans Freyer)和阿诺德·格伦(Arnold Gehlen)。按照德国新保守主义的看法，现代性倾向于取消为生活提供道德框架的历史连续性制度。与老保守主义相比，他们不相信资本主义社会的民主化成果能被国家或大规模集体行为所战胜。保守主义的任务就是去保护政治经济范围以外的制度(如家庭与教会组织)，道德意义随时都会在那里出现。美国的新保守主义者(如克里斯托，I. Kristol)支持关于现代制度的文化与道德批判思想。虽然新保守主义者希望保护甚或复活传统，但用克里斯托的话说，它"决然摆脱了怀旧"。新保守主义并不试图反对进步主义思想，而是想要把现在和未来更巧妙地结合起来。在这些新保守主义者当中，丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)通常被认为是最睿智博达的一位。

为了回应激进派和自由派对自己的"新保守主义"之批评，贝尔申明一种三元的立场："本人在经济领域是社会主义者，在政治上是自由主义者，而在文化方面是保守主义者。"①贝尔的这一立场是基于他的一个基本理论，即现代社会经济-技术、政治与文化的鼎足三分。它们成为各自独立、并且围绕着各自的中轴原理运作的领域：效率、公正与自我实现。这

① 贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡等译，三联书店 1989 年版，第 21 页。

也是贝尔分析所谓资本主义文化矛盾的解释性原理:"在理想类型的演绎中,我采用冲突理论解释暗藏于技术-经济、政治与文化领域里的资本主义矛盾。"①

贝尔之所以自称在经济问题上持社会主义立场,是因为贝尔理解的社会主义是一种在政策上倾向于平等,即在经济领域中优先照顾那些"最少利益者"(借用罗尔斯的术语)的机制。这一机制固然是社会主义或福利资本主义国家的特色,但这是否就是人们通常所称的社会主义,仍是一个见仁见智的问题。贝尔之自称是政治上的自由主义者,则同他的基本政治理念有关。贝尔认为,政治领域的行动者是个人,而不是集体(无论是家族、公司、教会或种族),并且坚持政治应当把公众与私人区别对待。在公众领域坚持人人平等的程序公正原则,而在私人领域(道德或经济领域)则坚持个人自决原则。坚持公域与私域之分确实是新自由主义的一个基本思想,但仅仅凭着这一条,似乎也不能断然声称自己是一个自由主义者。而贝尔之所以自称是文化领域中的保守主义者,"是因为我崇敬传统,相信对艺术作品的好坏应作出合理鉴定,还认为有必要在判断经验、艺术和教育价值方面,坚持依赖权威的原则"。②

贝尔文化上之保守主义倒是货真价实的,因为这种宣称建立在贝尔对现代性基本图景的勾画和基本价值的承担上面。首先,贝尔是这样来勾画现代性的图景的:商人和制造业主创建了资本主义的新世界,16 世纪后,中产或资产阶级

①② 贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一凡等译,三联书店 1989 年版,第 26 页,第 24 页。

以对社会加以现代化革命,并且扭转了人们对军事与宗教的关切,使经济活动成为社会的中心任务。贝尔理解中的资本主义是这样一个社会经济系统:它同建立在成本核算基础上的商品生产挂钩,依靠资本的持续积累来扩大再投资。而这种独特生产经营方式牵涉到一套独特的文化理念和一种同样独特的品格构造。在文化上,它的特征是自我实现,即把个人从传统束缚和归属纽带(如家庭和血统)中解脱出来,以便按照主观意愿"造就"自我。在品格构造上,它确立了自我控制规范和延期报偿原则,培养出为追求既定目的所需的严肃意向行为方式。贝尔认为,资本主义经济与资产阶级文化理念与品格构造起初是和谐发展的,后来却背道而驰了。贝尔是这样说的:"无论早期资本主义的准确地理位置能够确定,有一点很明显,即从一开始,禁欲苦行和贪婪攫取这一对冲动力就被锁合在一起。前者代表了资产阶级精打细算的谨慎持家精神;后者是体现在经济和技术领域的那种浮士德骚动激情……这两种原始冲动的交织混合形成了现代理性观念。"①

然而,现代主义扰乱了文化的一统天下,换言之,现代主义文化开始与现代资本主义理性精神背道而驰。贝尔认为这种现代文化的造反运动主要表现在以下三个方面:一是坚持艺术与道德的分治,即坚持艺术自治;二是推崇创新和实验,即不断的花样翻新;三是尊奉自我为文化的准绳,即热衷于原创和标新立异。于是,近百年来,尤其是最近50年来,现代主义完成了对积累400年(从1500年至1900年)之久的资本主

① 贝尔:《资本主义文化矛盾》,第29页。

义理性精神的摧毁，成为“瓦解资产阶级世界观的专门工具”。[①]

于是，出路何在？贝尔选择的道路是“回到宗教”！贝尔寄希望于有活力的传统。什么是有活力的传统，或借用著名的保守主义思想家爱德华·希尔斯(Edward Shils)的术语来说，什么是“实质性传统”？[②] 它是指那些能唤起人们的敬畏之情的奇里斯玛特质，系于人们的自觉信奉。而假如传统已经败坏，已唤不起人们心中的神圣之情，谁又能激发传统的活力呢？这正是哈贝马斯的质问：“人当然不能用魔法虚构出拥有权威的强制性信仰。”[③]

贝尔意识到现代性问题的核心是“文化与传统的关系”。从性质上讲，现代性跟作为过去的过去决裂，是为了支持现在和未来把过去一笔勾销。人们被责成去更新自己，而不是去延伸存在的巨链。在现代，人个的经验和感受被看成独有的特点，与连续性这条巨链毫不相干。因此，当文化与艺术家的个性有关，而不是与社会体制、法律有关时，经验的奇特性就成要检验梦寐以求的东西的试金石，感觉的新奇性就成为变化的主要动力。[④]贝尔的这些观念无疑是当代新保守主义思想最简明扼要的表述。

---

①④ 贝尔：《资本主义文化矛盾》，第 31 页，第 181 - 182 页。

② 关于“实质性传统”概念，参看希尔斯：《论传统》，傅铿等译，上海人民出版社，1991 年版。

③ 哈贝马斯：《论现代性》，严平译，载王岳川等编：《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社，1992 年版，第 14 页。

三、自由主义:从洛克到哈耶克[1]

与保守主义的情形相似,自由主义这一术语也是种种思想混乱的来源。[2] 但是,依据自由主义在当代的最杰出阐述者哈耶克的说法,自由主义的基本内涵仍然可以得到比较明确的界定,自由主义与保守主义的区分也不难作出。首先,正如保守主义论者自己也常常承认的那样,保守主义的态度的基本特征之一就是恐惧变化,怯于相信新事物,而自由主义的立场则是基于勇气和信心,基于一种充分的准备,即使不能预知变化将导向何方也要任它自行发展。基于这一总的特征,保守主义又在下列两个方面不同于自由主义的态度:一是保守主义者对业已确立的权力机构所采取的行动往往表示出一种特有的亲善态度,二是保守主义者的主要关怀乃在于如何使这种权力机构的权力不被削弱,而不在于将它的权力控制在一定的限度之内。哈耶克认为,这种态度和关怀很难与维护自由的立场相容。[3] 哈耶克指出,更具根本性的差异乃在

---

① 本小节把自由主义当作现代性(政治)哲学中的一个重要传统来加以检视,因此着眼于该传统与其他思想传统(如激进主义)的区别性特征,而自由主义内部的争论,则属于现代性理解上的局部微调,暂不予强调。自由主义遭到的外部挑战,参华特金斯:《西方政治传统》,联经版,第 125 页以下;自由主义的内部之争,参 S. Muhall and A. Swift, Liberals and Communitarian, Oxford: Blackwell, 1992; 并参刘军宁等编:《自由与社群》("公共论丛"第四辑),三联书店,1997 年版;以及石元康:《当代西方自由主义理论》,上海三联书店,2000 年版。

② 一般认为,对自由主义传统的最为精到的论述是哈耶克作出的,参哈氏为意大利《新世纪百科全书》所撰的《自由主义》词条,载《自由主义与当代世界》("公共论丛"第 6 辑),三联书店,2000 年版,第 108 - 142 页;关于自由主义的概述,参约翰·格雷:《自由主义》,傅铿等译,桂冠图书公司,1991 年版;或李强:《自由主义》,中国社会科学出版社,1998 年版。

③ 参哈耶克:《自由主义秩序原理》下卷,第 191 - 193 页。

于，自由主义对待民主的一般态度，与保守主义者对民主的一般态度有着本质上的不同。按照哈耶克等当代自由主义者的看法，民主（即多数统治）并不是一种目的，而是一种手段。自由主义者所要反对的并不是民主制度，而是无限政府（unlimited government）。因此，哈耶克说："我无法对保守主义的反民主倾向抱有丝毫同情。对我来讲，实质性的问题不是谁来统治，而是政府有权做什么。"①

总之，保守主义在界定自由主义时，强调的不是言论与出版自由、分权与制衡、民主选举、法治等特征，而是自由主义的现代性。保守主义将自由主义与现代性视为孪生兄弟。在他们看来，自由主义可以有诸多理论内涵，但最本质的内涵是现代性，这种现代性可以追溯到启蒙运动，其内涵包括个人主义、理性主义、人道主义、怀疑主义、普遍主义等。②

1．古典自由主义先驱

尽管自由主义的某些理论资源可以追溯到古希腊罗马时代，但其理论的形成一般都认为是 17 世纪的事情，其中托马斯·霍布斯和斯宾诺莎是先驱，而约翰·洛克则是集大成的奠基者。霍布斯表达了某种不妥协的个人主义，其彻底的现代性特征标志着与柏拉图、亚里士多德哲学以及中世纪神学的决裂。学者指出，霍布斯的学说在中国长期受到误解，被人为是倡导专制主义的学说。但在西方，霍布斯则是近代自由主义思想的先声，他的学说对近代自由主义的最大贡献在于其

① 参哈耶克：《自由主义秩序原理》下卷，第 195 页。

② 参李强：《自由主义》，第 20 页。

个人主义的内涵。[①]

自由主义的另一位先驱是斯宾诺莎。就政治学说而言，斯宾诺莎比霍布斯更有助于自由主义的传统的成形。一方面，斯宾诺莎认为自由具有内在的价值，强调个人在社会的自由权利；另一方面，斯宾诺莎还是民主政体的推崇者。不过，斯宾诺莎所说的自由与霍布斯式的消极自由（即不受他人强制，亦即"外在障碍不存在的状态"[②]）相比，更倾向于艾赛亚·柏林所说的积极自由（即发挥个人潜力）。约翰·格雷认为"与霍布斯相比，个人自由在斯宾诺莎那里并不是一个消极的价值，即不存在满足欲望的障碍，而是每一个人的最终目标。"斯宾诺莎的自由则不仅仅是不受外界干扰的消极状态，而且是遵循某种必然性的状态。在他看来，人的行为必然受到两种因素制约，一是外在因素，一是个人的内在本性。因此，就个人行为而言，就会有两种情形的不自由，其一是个人行为受到外在因素之阻碍——这就是霍布斯所说的不自由状态；其二是个人行为受到自身条件的限制，无法达到希望达到的目标，或个人受到自己非理性欲望的左右，无法认识自身的真正利益。真正的自由不仅仅表现为有某种抽象的权利去做自己想做的事情，而且意味着具有现实的能力去做自己希望做的事。[③]

与斯宾诺莎不同，洛克不仅是英国哲学的代表，更是英国自由主义最主要的奠基者。洛克对自由主义的贡献在于他的

---

① 参李强：《自由主义》，第 46 页。

② 参霍布斯：《利维坦》，商务印书馆，1985 年版，第 97 页。

③ 参洪汉鼎：《斯宾诺莎哲学研究》，人民出版社，1997 年版，第 598 页以下。

学说奠定了自由主义的两大基石:个人自然权利说和政府基于被统治者的同意说。与其他古典政治哲学家一样,洛克也是从“自然状态”出发讨论政府的合法性问题:假设没有政府人们会处于何种状态?会过一样什么样的生活?政府的目的是什么?它的合法性来源又是什么?洛克认为,在自然状态下,个人享有天赋权利,但由于自然状态的不便,人们才订立契约,组成政府。政府的唯一目的在于保护个人利益。个人是第一位的,社会、国家是第二位的;个人是本源的,社会、国家则是派生的;个人是目的,社会、国家只是手段。与霍布斯不同,洛克强调的政治是有限政府,而不是绝对政府。政府权力来源是人们为了安全而转让出来的部分自然权利,因而政府的职能仅仅限于为人们提供安全保障。个人在组成社会后,并未丧失自己的基本的自然权利。恰恰相反,这些自然权利作为个人的保留权利被带入社会,构成社会权利。最基本的社会权利是生命、自由和财产权利。这些权利是不可转让、不可剥夺的。在这些基本权利中,财产权十分重要。洛克说:“每人对他自己的人身享有一种所有权,除他以外任何人都没有这种权利。他的身体所从事的劳动和他的双手所进行的工作……是正当地属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状态,他就已经掺进他的劳动,在这上面参加他自己所有的某些东西,因而使它成为他的财产。”①

这一学说第二个结论是:政府合法性的唯一基础是组成社会的每个人的同意。这样,洛克就以相当激进的方式回答

① 洛克:《政府论》下卷,商务印书馆,1983年版,第19页。

了政治哲学的核心问题。洛克认为，政府权力在两个意义上受到个人权利的限制。其一，政府权力的外延受到个人不可转让的天赋权利的制约，政府在任何情况下都不得侵犯个人的天赋权利；其二，政府在行使自身的那些有限的权力时，又必须基于组成社会的人们的同意。洛克的这些思想，为现代自由主义政治哲学奠定了坚实的基础，成为英美自由主义者最推崇的代表。

2. **法国自由主义者**

在对自由主义理论的建构中，有三位法国思想家做出的贡献与英国人相比毫不逊色。他们是孟德斯鸠、贡斯当和托克维尔。孟德斯鸠对自由主义理论的贡献主要在于他关于自由与权力的讨论。他关于自由与权利的名言"自由是做法律所许可的事情的权利"经常被误解为臣民要守法和顺从，而事实是，孟德斯鸠认为自由与法律密切相关，在文明社会中，个人的自由只能由法律来保障，法律既约束被统治者，也约束统治者，任何人也不得超越法律，"如果一个公民能够做法律所禁止的事情，他就不再自由了，因为其他的人也同样会有这个权利。"因此，其核心精神是法治，亦即对统治者权力的限制。为此孟德斯鸠提出了分权的理论。他认为对自由的最大侵害莫过于统治者滥用权力："一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不变的一条经验。有权力的人们使用权力一直遇到有界限的地方才休止。说也奇怪，就是品德本身也是需要界限的！"①

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，商务印书馆，1978年版，第154页。

艾赛亚·伯林称贡斯当的《古代人与现代人的自由之比较》是讨论消极自由与积极自由两种概念的最好的文章。[①]贡斯当自由观念的出发点是对卢梭自由观的批评。贡斯当认为,卢梭将自由原则与人民主权的原则联系在一起,要求社会的"每一个体将自己的权利毫无保留地完全转让给共同体",是其理论的致命弱点。因为事实是,民主只解决权力的归属问题,它远不止是政治哲学的要害问题。权力归谁,由谁来统治,相当来说只是个次要问题,如果把它跟如何统治、怎样的统治才是可以的问题相比的话。[②]

贡斯当认为关键在于区分政治权力的限制与政治权力的归属这两个问题。人民主权所涉及的仅仅是政治权力的归属及其行使方式,而决不在任何意义上使政府能够合法地享有更大的权力。主权在本质上必须是有限度的,这个限度就是个人的独立与存在。不论是民主的政府还是少数人控制的政府,政府都有不应企图跨越个人权利所要求的界限。如果跨越这一点,政治统治就会成为专制统治。"多数人的同意并不足以使社会的行为合法化:有些行为是不可能得到任何赞同的。无论某些权力何时作出这类行为,都与权力的来源没有多大关系;不管它自称是一个人还是一个民族,都没有用处。"[③]

如是则必须对政府权力进行限制。其一,来自宪法限制。

---

① 伯林:《关于"两种自由的概念"》,见《公共论丛》第二辑,三联书店1996年版,第220页。

② 参萨托利:《民主新论》,冯克利等译,东方出版社,1993年版。

③ 贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文等译,商务印书馆1999年版,第57页。

"宪法本身即是一种对权力不信任的行为:它为权威设定了限制。假如我们相信政府具有永远正确的秉赋且永远不会走极端,宪法便没有必要设定这些限制了。"其二,政府内部的分权与制衡也有限制政府权力的作用。最后,也是最重要的是政府权力的外部限制,即明确规定政府权限的范围以及个人在社会中不可侵犯的权利。**"不管在任何地方,如果个人毫无价值,全体人民也就毫无价值。"**①

更为重要的是,贡斯当的这种政治哲学是建立在他对现代性的理解上的。对贡斯当来说,古代的特征由以下几个主要事实界出:1)各城邦疆域狭小,2)战争为主,有限商贸;3)奴隶劳动。而现代的特征首先是领域扩大,其次是商贸为主,战争为辅,最后是奴隶劳动的去消,自由人必须从事所有职业。贡斯当指出,这些变化的结果是:1)国家规模的扩大导致每一个人分享政治的重要性相应降低。2)奴隶制的废除剥夺了自由民因奴隶从事大部分劳动而造成的闲暇。3)商业不同于战争。古代民族的生活被强制性地充满了必须履行的职责,否则将会因为无所事事而痛苦不堪;而"在现代民族,每一位俱全都专注于自己的思考、自己的事业、自己得到或希望得到的快乐。"4)商业激发了人们对个人独立的热爱。为此,贡斯当得出结论说,古代人的自由主要表现为积极而持续地参与集体权力。现代人的自由则是由和平的享受与私人的独立构成的。在古代,每个人分享国家主权决不仅仅像我们今天那样是一个抽象的假定。每个人的意志都有真正的影响。"古代

① 参李强:《贡斯当与现代自由主义》,载《古代的自由与现代人的自由》,第11页。

人的目标是在有共同祖国的公民中间分享社会权力:这就是他们所称谓的自由。而现代人的目标则是享受有保障的私人快乐;他们把对这些快乐的制度保障称作自由。"①

贡斯当尖锐地批评卢梭说,由于认识不到二千年时间所导致的人的气质的变化,卢梭"这位卓越的天才把属于另一世纪的社会权力与集体性主权移植到现代,他尽管被纯真的对自由的热爱所激励,却为多种类型的暴政提供了致命的借口。"与此相反,古代人没有一个明确界定的私人领域,没有任何个人权利。古代人认为个人对共同体权威的完全服从是和追求自由并行不悖的:"我们今天视为弥足珍贵的个人选择自己宗教信仰的自由,在古代人看来简单是犯罪与亵渎。社会权威干预那些在我们看来最为有益的领域,阻碍个人的意志。……而且,公共权威还干预大多数家庭的内部关系。"②

贡斯当的全部立论建立在这样一个基础上,即现代与古代的(确切是说是现代人与古代人的)区别之上。而卢梭与法国大革命的错误也正在于此:他们不能认识到现代社会与古代社会的根本不同:其一,现代人的自由首先表现为现代人享有一系列受法律保障的、不受政府干预的个人权利。对现代人而言,自由首先意味着:自由是只受法律制约、而不因某个人或若干个人的专断意志受到某种方式的逮捕、拘禁、处死或虐待的权利,它是每个人表达意见、选择并从事某一职业、支配甚至滥用财产的权利,是不必经过许可、不必说明动机或事由而迁徙的权利,是每个人与其他人结社的权利,最后,它是每个人通过选举全部或部分官员,或通过当权者或多或少不

①② 李强:《贡斯当与现代自由主义》,第33页,第26-27页。

同不留意的代议制、申诉、要求等方式,对政府的行政施加某些影响的权利。[1] 其次,现代自由意味着公民权的谈化。古代那种人民直接参与政治生活的情形将被减少到最低程度,人民只能以代议制的方式行使自己的主权。在古代人那里,个人在公共事务中几乎永远是主权者,但在所有私人关系中都是奴隶。作为公民,他可以决定战争与和平;作为个人,他的所有行动都受到限制、监视与压制(贡斯当举了年轻的斯巴达人不能看望他的新娘,古罗马的监察官密切监视着家庭生活为例);作为集体组织的成员,他可以对执政官或上司进行审问、解职、谴责、剥夺财产、流放或处以死刑。与此相对比,在现代人中,个人在其私人生活中是独立的。[2]

一般认为,托克维尔对自由主义发展的最主要的贡献就是把从贡斯当开始的自由主义对大众民主的恐惧发展为一套系统的理论。托克维尔认为民主就是多数人的统治。“民主政府的本质,在于多数对政府的统治是绝对的,因为在民主制度下,谁也对抗不了多数。”[3] 托克维尔坚信,绝对权力必然造成对自由的侵害:“无限权威是一个坏而危险的东西。在我看来,不管任何人,都无力行使无限权威。……当我看到任何一个权威被授以决定一切的权利和能力时,不管人们把这个权威称作人民还是国王,或者称作民主政府还是贵族政府,或者这个权威是在君主国行使还是在共和国行使,我都要说:这是给暴政播下了种子,而且我将设法离开那里,到别的法制下

---

①② 李强:《贡斯当与现代自由主义》,第26页,第41页。

③ 托克维尔:《论美国的民主》,董果良译,商务印书馆,1993年版,第282页。

生活。"[①] 正如约翰·密尔在评价托克维尔的贡献时提到的那样,托克维尔对美国民主制的分析第一次使人们认识到,民主制度的最大危险不在于无政府状态,而在于它所拥有的绝对权威可能扼杀个人的自由。

托克维尔将多数的暴政与君主制下的暴政加以比较,发现前者无论在广度还是在深度上都是后者无法企及的。国王的暴政充其量只能是一种政治的暴政,而不可能是社会的暴政。而多数既拥有政治权力,又拥有社会的乃至道德的权力。多数是真理的化身,是道德的体现。简言之,"国王只拥有一项物质力量,这项力量仅能够影响人民的行动,而触及不了人民的灵魂。但是,多数既拥有物质力量又特有精神力量,这两项力量合在一起,既能影响人民的行动,又能触及人民的灵魂,既能消弭动乱于已现,又能防止动乱于预谋。"[②]

托克维尔还是第一个明确阐述自由与民主两种理念可能发生冲突的思想家。20世纪的自由主义者多从托克维尔关于多数暴政的描述中找到极权主义的影子。这恐怕是托克维尔在二战后受到高度重视的重要原因。[③]

3. 苏格兰自由主义代表人物

苏格兰启蒙运动的代表人物休谟、亚当·斯密、亚当·佛格森(Adam Ferguson)等的言述是自由主义遗产中的重要组成部分。休谟哲学是一种基于经验主义之上的温和的怀疑主义。休谟以前的经验主义试图为许多一般观念提供理性依据,而

---

①② 托克维尔:《论美国的民主》,董果良译,商务印书馆,1993年版,第289页,第293页。

③ 李强:《自由主义》,第72页。

休谟认为,很多信念,包括对因果关系的信念,都不可能有理性的依据。在休谟看来,任何追求人类思想或道德一致性的努力都会导致专断主义。事实上,人是存在于一定环境中的有有限感知能力的动物。在这个环境中,善仅仅与人们的需要相联系,这样,不同的人因为不同需要就会有不同的善的观念。正是在这一温和的怀疑主义基础之上,休谟提出了一套关于正义的理论。他认为,正义的基本特征是其人为性(artificial),而非自然性(natural)。正义感"不是建立在理性上的,也不是建立在外面的永恒的、不变的、具有普遍约束力的某些观念关系上面的",而是"由于应付人类环境和需要所采用的人为措施和设计"。①

亚当·斯密的贡献也远远超出了古典政治经济学的范畴,而成为古典自由主义政治哲学的重要思想源头。这种思想强调经济行为在现代社会的轴心地位,而经济行为的一个最主要的特征在于它是在"看不见的手"的调控下进行的,或用哈耶克话来说,是某种"理性不及"的力量在起着作用。这一点无疑已经成为当代自由主义的最重要的思想资源。②

苏格兰启蒙运动的另一个重大贡献是对当时出现的社会发展阶段,即商业阶段中的伦理与制度的分析。佛格森在《论市民社会的历史》中将现代兴起的社会称为市民社会。这无疑成为自由主义哲学传统中市民社会研究取向的最早的代表之一。③

---

① 休谟:《人性论》,第 517 页。

② 参亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》(上下),商务印书馆,1972、1974 年版;《道德情操论》,蒋自强等译,商务印书馆,1997 年版。

③ 参爱德华·希尔斯:《市民社会的美德》,李强译,见邓正来等编《国家与市民社会:一种社会理论的研究路径》,中央编译出版社,1999 年版,第 34 页。

美国学者哈茨(Louis Hartz)认为美国具有"天然的自由主义"传统。因为美国是个移民国家,早期定居美国的移民都是为了逃避欧洲封建与宗教迫害才抵达新大陆的。因此,与欧洲相比,美国从一开始便不存在封建压迫和宗教压迫,不存在等级制度,在这个意义上,美国社会从一开始就是一种自由主义的社会。[①]

美国对自由主义的贡献是宪政主义(constitutionalism)。宪政的核心是对权力的限制。[②] 美国制宪者将洛克、孟德斯鸠关于分权与制衡的思想有机地融入一套宪法理论与实践中,从而发展出一种制衡模式,为后世典范。自由主义与民主主义的冲突也表现在美国宪法的制定、修改与解释中。其中以杰弗逊为代表的民主主义与以麦迪逊为代表的自由主义展开过激烈的争议。后者强调对政府权力的限制,分权原则,民主必须以法治为前提,人民的意志不是至高无上,还有更高一级的法律,即自然法等。[③]

4. **当代自由主义**

汉斯-海尔曼·赫伯指出,社会主义在前苏联和东欧国家的崩溃,使路德维希·冯·米瑟斯(Ludwig V. Mises)的名字再次引起了世人的瞩目,因为他与海耶克、弗里德曼一样,是预见到社会主义必将虚脱的预言家之一。[④] 与70年代后期哈

---

① 参李强:《自由主义》,第73页。

② 当代关于民主与宪政的区别的最佳重述,是乔·萨托利作出的。参《民主新论》,冯克利等译,东方出版社1993年版。

③ 参爱德华·考文:《美国宪法的"高级法"背景》,强世功译,三联书店,1996年版,正文第IV-V页。

④ 参米瑟斯:《自由与繁荣的国度》,韩光明等译,中国社会科学出版社,1995年版,第1页。

耶克获诺贝尔经济学奖一样，米瑟斯的声名在90年代初复出，构成一个标志性事件，即当代自由主义在沉寂了半个多世纪以后的复兴。1922年米瑟斯在《公有制经济：关于社会主义的研究》一书中提出了社会主义制度下不可能进行经济核算的论断。他指出，在这种社会制度下，所有的生产要素，包括土地及其资源在内均属公有，既不能买，也不能卖，因此，不存在由于短缺而形成的市场价格。没有市场价格，就无法进行成本核算，更无法进行成本和收入的比较。社会主义并不像它的信仰者所认为的那样，意味着"更多或更好的计划"，而恰恰相反，社会主义意味着混乱：由于这种制度不具有任何合理的、可以用计量表示的计划和商业行为规则，它必然会导致对各种生产要素的持续不断的错误判断，造成资本的扭曲和社会生活水平的持续下降。[①] 七十年以后，这个预言不幸被言中了。可是，在七十年以前，米瑟斯命中注定要成为在世界范围内（不独是在东方）具有压倒性影响的左派知识分子眼中的"反动派"。

与马克思在《共产党宣言》里曾经描绘过情形相似，米瑟斯描绘了一幅自由主义世界的蓝图，这也可以读作米瑟斯勾画中的现代性的蓝图：

> 自由主义思想短暂而有限的统治足以改变地球的面貌。一个大规模的经济发展已经开始。人类的生产力被解放，生活必需品的生产量成倍增长。……世界上的居

① 参米瑟斯：《自由与繁荣的国度》，韩光明等译，中国社会科学出版社，1995年版，第7页。

民人口空前密集，每个居民都可以比过去几个世纪生活得更好。自由主义创造的富裕，大大地降低了过去的世纪里肆虐无情的儿童死亡率，而且通过改善生活条件，延长了人的平均寿命。这种富裕不仅仅流向一个有选择的狭窄的社会阶层，在世界大战的前夜，欧洲工业国家，美利坚合众国和英国海外领地工人的生活比不久以前的贵族的生活还要美好。①

米瑟斯关于自由主义的几个重要论辩是：1）自由主义是一种研究人类行为的学说，其着眼点和最终目的是促进人们外在的物质福利，而不是直接满足人们内在的、精神上有以及形而上学的需求。他认为，现代财富的一切因素都可以归功于资本主义的组织方式和生产方式。现代社会的生活得到了保障，当代人的生活条件达到了上几代人中连富人以及享有特权的人都不可能达到的水平。

2）这一点可以驳诘对自由主义的最大的攻击：自由主义是资本家的意识形态，是为富人谋利益的。米瑟斯认为，这种观点完全颠倒了事实，自由主义一贯注重全社会的福利，从未为某一特殊阶级谋取利益。自由主义之所以强调自由竞争，乃是因为：资本家若要发财致富，唯一的途径是像满足他们自身需要一样来改善同胞的物质供应条件。

3）自由主义断言，在实行劳动分工的社会里，人类相互合作的唯一可行的制度是生产资料的私有制。社会主义作为一

① 参米瑟斯：《自由与繁荣的国度》，韩光明等译，中国社会科学出版社，1995年版，第44－45页。

个包括全部生产资料的社会制度是行不通的，尽管这种制度只占有部分生产资料的情况下并非完全行不通，但它会导致生产率下降，以至于使其非但不能够创造更多的财富，反而会起到减少财富的作用。

4）要了解古典自由主义与当代自由主义纲领之间的区别，最简单、直观的方法是看它们如何理解平等问题。古典自由主义秉承自然法，认为人人生而平等，不平等是社会造成的。而当代自由主义则认为，人与人是不相同的，人们不能将法律面前人人平等理解成平等就是一视同仁、人人相等。社会主义要想把人变得真正平等起来，这是依靠人的一切力量都办不到的事情。真正理智、清醒、并且合乎目的的处理方法是争取法律上平等待人。而自由主义并不奢望比这更多的东西。

5）针对自由主义不可避免地导致现代性的动力主义的指控，米瑟斯指出，谁鼓吹回到更简单的经济社会形态，谁就应该看到，只有我们的经济政体才能够以今天这样的方式供养今天居住在地球上的这么多人。退回到中世纪意味着要消灭几亿人口。他们忘记了，要求改善自己的物质境遇是有思想的人们的内在本能，这种欲求是消灭不了的，它是一切人类行动的推动力。[①] 按照这种构想，自由主义之导向不可遏止的动力主义是无法避免的。对于这一经常遇到的批评，米瑟斯回答道，千真万确，追逐更高的生活水平并不总是使人幸福的，然而，不断努力去改善自己的物质境况却是人的天性。不管是好是坏，这是人类无法规避的命运。自由主义不是一种宗教信仰，也不是一种人生哲学，它不以人们的安身立命或幸福为旨归，自由主

① 米瑟斯：《自由与繁荣的国度》，第206页。

义仅仅是一种经济学和政治哲学，它只能满足于为多数人的体面生活找到一种最低限度的制度保障；而对于人们的灵魂幸福问题，则无能为力。我认为，自由主义如果想要争取更多人的支持，就必须从理论上更好地来回答这个问题。

在对自由主义，某种意义上也是对现代性的大部分基本原则的维护中，波普尔为当代自由主义理论提供了方法论支持。虽然波普尔面临的问题情境是一个非常专门化的科学哲学问题，但是一旦波普尔发展出一套相当系统化的知识理论，他就在当代自由主义与古典自由主义（特别是休谟）之间架通了桥梁。当初，以卡尔纳普为首的维也纳小组把一种严格的经验分析用作各种语句是否“有意义”（科学性）与“无意义”（无科学性）的尺度。按此，“有意义”的普遍语句总是从“基本语句”中归纳出来，而这些“基本语句”又是基于具体的经验内容。与此相反，波普尔证明，早在18世纪就已经由休谟提出的“归纳问题”在此受到了疏忽。按照休谟的观点，归纳从来就不能产生逻辑结论，因为总是存在一个无知领域，它又可能推翻那种自以为是的“一般规律”。普波尔为了解决这一问题发展了一个方法思路，它已经以“批判的理性主义”之名被载入史册。波普尔认为，一般性知识（表述为“规律”的知识）总是假说性的，因为它永远也不能通过归纳得到“证实”。不过，假说在理论上总是通过所观察到的单一事实证伪。在一个严格演绎过程中，通过批判性检查进行经验上的证伪的可能性才确立了普通说法的科学“意义”。①

① 德特马·多林：“卡尔·波普尔与开放社会”，载《开放社会及其敌人》第一卷，李衡等译，中国社会科学出版社1999年版，第1页。

在《历史决定论的贫困》中，波普尔从以下信仰中推导出极权主义的政治观：人们能够通过认识绝对有效的“历史规律”来控制和计划社会的发展。在这一信仰背后，蕴藏着最终站不住脚的哲学概念“本质主义”。“本质主义”的出发点是：事情只依赖于概念根据其“本质”所作的明确定义，这些定义然后可以通过某种方式把世界构筑入逻辑的和普遍适用的关系之中。波普尔认为，这一本质主义在社会科学上的应用大多归结到历史决定论，也就是对“必然的”历史发展的可知性和可预见性的信仰。[①]《开放社会及其敌人》是波普尔的一部更为著名的著作。在此书中，波普尔解释并拓展了对“历史决定论”的批判。“历史决定论”不仅通过传播历史的“解脱预期”用一种恰恰是救世主式的（因而总是可能助长暴力的）意识形态理由来装点革命运动，而且从方法论原因来看也是不可立足的。最后关系到的是一种形式的“整体论”，它把“全体的”集合概念（比如“社会”、“阶级”或者“国家”等概念）如此对待，似乎它们要比只是出于舒适理由而选择的对复杂的事实关系的缩略要来得多。这一行为把集合体当作一种能够有着一个自己的意志或者自己的偏好顺序的东西来处理，必然会导致人们在政治中可能选择一些似乎作为“整体社会的”、相互联系的问题解决办法而出现的方法和思路。波普尔把这种政治观称为“乌托邦社会工程”。波普尔认为，所有这些本质主义和整体论的哲学危险的误码区在于：它们意味着一种“对知识的非分要求”（哈耶克语），在此，波普尔有意识地联系了

① 参波普尔：《历史决定论的贫困》，杜汝楫、邱仁宗译，华夏出版社 1987 年版。

他的《科学研究的逻辑》一书中对归纳逻辑的批判。这些哲学用一种可以简单运用的一般性知识和简单的解决问题的办法来蛊惑人心。但是在事实上,它们不再能够与确实复杂得多的现实世界挂钩。这是现实世界不能通过"集合概念",而总是需要通过清晰表述的单一观察进行把握的。一种"批判性的、理性的"行事方式必须总是从一种"方法论上的个人主义"出发。因此,也不可能存在成功的并且是非极权的社会计划方案。进步总是通过解决各单一问题得以实现的。不是"乌托邦社会工程"指明了一个美好的未来,而是"零星社会工程"。后者已经是以理性批判的可能为前提,从而也是以言论自由和多元主义为前提。波普尔把一个根据这些原则组织起来的自由主义社会称作为"开放社会"。与此相反,为"本质主义"和"整体论"思想所迷惑的社会……自由和多样性没有其位置,它是一种"封闭社会"。[①]

在一定意义上,哈耶克的全部论述都是围绕着什么是现代性,以及如何确保现代性从古老制度中进化出来的那些基本原则展开的。在其最后著作《致命的自负》中,哈耶克开篇就指出:"本书所要论证的是,我们的文明,不管是它的起源还是它的维持,都取决于这样一件事情,它的准确表述,就是在人类合作中不断扩展的秩序。这种秩序的更为常见但会让人产生一定误解的称呼是资本主义。"[②] 这一单纯的目标耗费了这位伟大思想家的整整一生。终其一生,哈耶克都在论证,

---

① 波普尔:《开放社会及其敌人》第一卷,第4-5页。

② 哈耶克:《致命的自负》,冯克利等译,中国社会科学出版社,2000年版,正文第1页

现代性的基础，即自由的理念，是如何脆弱，又是如何容易为各种各样的教条式的意识形态所侵蚀。他说，自由理想激发起了现代西方文明的发展，而且这一理想的部分实现，亦使得现代西方文明取得了当下的成就；但是，**差不多一个世纪以来，现代西方文明赖以为基础的那些基本原则，已日渐为人们所忽略和遗忘。在这段时间中，人们所做的努力，主要在于寻求各种替代现代社会秩序的方案，而不是力图改善或增进他们对构成西方文明基础的原则的理解或运用。**[①]

因此，说哈耶克的全部论述都是为着一个问题——现代文明的自由基础如何得到维持并发展——并不为过。由于哈耶克的思想极其庞杂，而他的目标却又极其单纯，我们不妨以如下概括的方式加以简述：

1)哈耶克的现代观。哈耶克认为，现代是从一个严格组织起来的等级制度（即欧洲封建制）逐渐转变成另一种制度（即现代资本主义制度），在这种制度之下，人至少能尝试去创造自己的生活，有机会了解和选择不同的生活方式，这种转变是和商业的发展密切相关的。在近代欧洲历史的整个时期中，社会发展的总方向，是使个人从他从事日常活动时束缚他的那些习惯和成规的羁绊中解放出来。由此导致现代性的三个后果是：首先是经济自由，即自觉地认识到个人的自发的和不受拘束的努力能够产生一种经济活动的复杂秩序，而这一秩序只有在这种发展已有某些进展之后才能达到。其次是政治自由。随经济自由到来的有系统的论证，乃是经济活动自由发展的结果，因此政治自由可谓经济自由之无计划的和预

① 参哈耶克：《自由秩序原理》，第2页。

见不到的副产品。最后是科学的发展。个人自由以及个人活力解放的最大结果,就是科学的惊人发展。哈耶克认为人类早期的创造能力并不差,但只是在工业自由打开了自由使用新知识的道路以后,科学才得以迈步前进,并在过去的150年中改变了世界的面貌。[①]

2)作为自由主义基本原则的个人主义。在这一点上,哈耶克坚决地捍卫作为现代性的基石的个体主体性原则。他曾经指出,**纳粹领袖把国家社会主义革命说成是一次反文艺复兴运动,可能不由自主地说了真话,因为它是毁灭现代人从文艺复兴时代起建立的尤其是个人主义文明的一个决定性步骤**。由基督教与古典哲学提供基本原则的个人主义,在文艺复兴时代第一次得到充分发展,此后逐渐成长和发展为我们所了解的西方文明。这种个人主义的基本特征,就是把个人当作人来尊重;就是在他自己的范围内承认他的看法和趣味是至高无上的。[②]

哈耶克所说的个人主义主要是一种旨在理解那些决定人类社会生活的力量的社会理论;其次,它指一套源于这种社会观的政治行动规范。"[③] 哈耶克的意思是:第一,它是一种解释性的学说。"它认为,我们在理解社会现象时没有任何其他方法,只有通过对那些作用于其他人并且由其预期行为所引导的个人活动的理解来理解社会现象。"这种学说的实质在于把个人作为解释整体的出发点。第二,个人主义还包括一整套价值

---

①② 参哈耶克:《通往奴役之路》,王明毅等译,中国社会科学出版社,1997年版,第22-23页,第21页。

③ 哈耶克:《个人主义与经济秩序》,贾湛译,北京经济学院出版社1991版,第6页。

观与行为规范,它设定了一套"个人主义秩序"。这种秩序规定了个人与国家、自由与强制的关系,规定了公共权威的适用范围,也包含了规范个人与权威关系所必须的法律结构。①

而所有集体主义制度的共同特征,在于它们都有一个要为明确的社会目标而精心构筑社会组织的思想。形形色色的集体主义,它们之间的不同在于它们想要达到的具体目标不同。但他们与自由主义和个人主义的不同,则在于他们都想组织整个社会及其资源达到这个单一目标,而拒绝承认个人目的至高无上的自主领域。社会为之组织起来的"社会目标"或"共同目的",通常被含糊其词地表达成"公共利益"、"全体福利"或"全体利益"。但是,哈耶克指出,千百万人的福利和幸福不能单凭一个多寡的尺度来衡量。一个民族的福利,如同一个人的幸福,依赖于许许多多的事物,这些事物被以无数种组合形式提供出来。它不能充分地表达为一个单一目标,而只能表达为一个种种目标的等级、一个每个人的每种需要都在其中占据一席之地的全面的价值尺度。根据一个单一的计划指导我们的一切活动,就预先假定了我们的每一种需要都在一个价值序列中占有一个等级,这个价值序列必须十分完整,足以使计划者在必须加以选择的各种不同的方针中有可能做出决定。而事实是,哈耶克断言,根本不存在这样一个大家都认可的价值序列。而且,任何人都只能考察有限的领域,认识有限需求的迫切性。无论他的兴趣以他本人的物质需求为中心,还是热衷于他所认识的每个人的福利,他所能关

① 哈耶克:《个人主义与经济秩序》,贾湛译,北京经济学院出版社1991版,第19－20页。

心的各种目标对于所有人的需求而言,仅仅是九牛一毛而已。这就是整个个人主义哲学所根据的基本事实。[①]

3)上述信念涉及哈耶克的知识论基础。这是哈耶克对当代自由主义的最系统的贡献。哈耶克提出,在当代,不只是一些科学上的分歧,而且也包括一些最为重要的政治上的(或“意识形态上的”)分歧,在最终的意义上都源出于两种思想流派在某些基本哲学观念上的分歧,而在这两种思想流派之中,其中的一个流派可以被证明是错误的。虽说这两种思想流派通常都被称为理性主义,但是,必须对它们进行界分:一种是进化论的理性主义(evolutionary rationalism),而另一种则是谬误的建构论的理性主义(constructivist rationalism)。[②]

哈耶克对现代性的理性主义传统的阐述,是与对笛卡尔唯理主义信条的批判联系在一起的。在哈耶克看来,笛卡尔唯理主义的信条即“怀疑一切”。“怀疑一切”的态度使笛卡尔拒绝把任何不能以逻辑的方式从“清晰且独特的”明确前提中推导出来的从而也不可能加以怀疑的东西视为真实的东西。然而,也正是这种“怀疑一切”的立场,剥夺了所有不能以这种方式得到证明的行为规则的有效性。尽管笛卡尔本人可以经由把这样的行为规则归因于一个全知全能的神的设计而避免剥夺这些行为规则的有效性,但是,在他的追随者当中,却有一些人不再把这种诉诸神之设计的规避方式视作为一种充分的解释,因此对于这些人来说,接受任何一种仅仅基于传统而

① 参哈耶克:《通往奴役之路》,第 59 - 62 页。

② 哈耶克:《法律、立法与自由》第一卷,邓正来等译,中国大百科全书出版社 2000 年版,“导论”第 8 页。

且无法依凭理性根据给出充分证明的东西，都只是一种非理性的迷信。把所有那些不能按照他的标准证明为真的东西都一概称之为“仅仅是意见”(mere opinion)而加以拒绝，成为他所发起的运动的支配性特征。

哈耶克认为，建构论的认识进路会导向错误的结论，乃是因为下述事实所致：人的行动之所以在很大程度上获得成功，实乃人的行动既适应于他所知道的特定事实，而且也适应于他所不知道甚至不可能知道的大量其他事实。人对其周遭的一般环境所做的这种成功调适，是由他遵守这样一些规则而实现的，而这些规则并不是出于人的设计而且人也往往并不明确知道它们，尽管他们能够在行动的过程中尊重它们。换言之，我们对我们的环境的调适，不仅在于(甚至还不是主要在于)我们对因果关系的洞见，而且也在于我们的行动受着这样一些规则的支配——这些规则与我们生活于其间的那种环境相适应，也就是说，这些规则适应于我们并未意识但却决定着我们成功行动之模式的环境。

而哈耶克所说的进化论的理性主义，则是对主要是由一些苏格兰道德哲学家所阐明的时化论传统的继承，而其间最为重要的则是休谟的理论，正如哈耶克本人所称，“天真幼稚的唯理主义将我们当下的理性视作一种绝对之物，而这正是我们的观点所要严加反对的；我们所必须继承并推进的乃是休谟所开创的工作，他曾‘运用启蒙运动自身造成的武器去反对启蒙运动’并开一代先河，‘运用理性分析的方式去削弱种种对理性的诉求’。”[①]

① 哈耶克：《自由秩序原理》，第 81 页。

四、后现代主义:从尼采到福柯

20世纪60年代以来,一种被称为"后现代主义"的思潮广泛地活跃在人文学科与社会科学领域。与前面所论的三种主要取向一样,后现代主义也是一个很难得到定义的术语。但是,如果撇开后现代主义者之间的那些局部差异(本书第五至第八章将着重讨论那些最重要的后现代论者之间的立论差异),而暂时把着眼点置于他们之间的共同点,那就会发现,关于现代性的后现代主义言说,与激进主义、保守主义与自由主义的言说相比,存在着一个鲜明的共通点,即其思想资源皆导源于尼采。这在基本立场与态度方面表现为对现代性由以奠定与确证自己的基本原则的无情攻击;在气质方面表现为激烈的审美情绪,而这种审美情绪又不同于浪漫主义。如果说浪漫主义文艺及其美学可以被视为现代性话语内部的一种调校性与反思性声音,而后现代主义的泛审美话语则从总体上反对与摒弃现代性的各个侧面,从而成为后现代景观中没有规则的游戏的范例。

1. 尼采

尼采开始了今天人们所说的后现代话语。尼采的这一转折带有根本性。为什么?因为尼采使得关于现代性的谈论从根基上发生了位移,"随着尼采进入现代性的话语,争论开始从其基础上转移":

> 起初,理性被构想为一种调和性的自我认识,接着,作为一种积极性习得,最后作为一种补偿性回忆,因此它以宗教的统一力量的替代物面目出现,并且通过它自身

> 的本能力量克服现代性的分裂。这种修改理性概念使其适应一种内在的辩证法的计划,三次都失败了。在这一星系的语境中,尼采只有一种选择,他要么对主体中心理性再来一次内在批判,要么彻底放弃启蒙辩证法的纲领。
>
> 尼采选择了后者:他放弃了对理性概念再作修正,并在告别启蒙辩证法上下了赌注。特别地,历史主义者对现代意识的解体使他怀疑现代性还能从它自身形成准则——"因为从我们自己,我们现代人已一无所有。"①

这里所说的三次失败,是指黑格尔及其左、右翼的门徒关于理性的三种设想的相继失败。在黑格尔那里,理性曾被当作一个自动的上升过程,它将不断克服理性(从客观理性到主观理性)的不完善,最终在他本人的哲学体系中达到自我认识的绝对理性,从而"把理性设定为绝对精神的调和性的自我认识";青年黑格尔派则认为,黑格尔的理性概念是头足倒置的,理性不应被理解为一种自动上升的抽象的调和性力量,而应被理解为社会现实的产物。面对黑格尔辩证法的哲学方案,青年黑格尔派代之以现实改造的实际方案,并将理性还原为人在社会实践中释放出来的本质和习得的认识能力。而黑格尔右翼同样不满于黑格尔以绝对理性(特别是他的意识哲学)替代宗教和艺术的做法,他们认可现代的社会分工及其随之而来的知识领域的分裂,并把这种分裂视作社会进步必须付出的代价,而理性(既非宗教的替代物,亦非意识形态)则被视为对这一代价的合理补偿——一种极其微

① 参哈贝马斯前揭书,第86页。

弱的“补偿性回忆”。总而言之，黑格尔说，“理性的狡黠”是一个不依人的意志为转移的自动过程；青年黑格尔派则说，不，他错了，“物化”才是一个不可逆转的过程，理性只是它的一种回光反照；黑格尔右翼则说，不，他们也错了，“分工”才是一个不可逆转的过程，理性只不过是对业已消逝的田园牧歌的一种回忆。

“不！你们全错了。”尼采出场时如是说。尼采说，理性既不是一个命定的、不可抗拒的诡计，也不是现实的被动反映，更不是玄妙的、对于失落的天堂的回忆，而是：生命力的一个工具。到这里，关于理性的争论，就从根本上发生了转移。**以前的所有讨论，都是在启蒙辩证法这一总的纲领内部，通过对理性多个侧面的不同重心的强调，来实现为更高的理性所扬弃的自动主义，而从尼采开始，启蒙辩证法整个地成了“对生命力的持续反动”的现代版本**。换言之，现代性的哲学话语，到尼采为止，都是围绕着对主体中心理性的不同侧面的强调，在启蒙辩证法的总体框架内的内部微调，而从尼采开始，主体中心理性，连同它的全部启蒙方案，统统成为应当被扫进垃圾堆的颓废的象征。他说：

> 思想启蒙运动，是一种必要的手段，使人变得更无主见、更无意志、更需要成帮结伙。简言之，在人们中间促进群畜的发展。这也就是过去一切伟大的统治艺术家（中国的孔夫子、罗马帝国、拿破仑、教皇，当这些人同时将目光扫向世界，并且毫不掩饰地追求权力的时候），在以往统治本能的极盛时期，他们也利用过思想启蒙的原因。……在“进步”的幌子下，会使人变得更卑贱，使人变

得更顺从统治![1]

这可以读作尼采反对现代启蒙运动的总纲领。这段话，特别是最后几句，无疑已经预示了福柯的反现代性主题。但是，尼采反对的远不止是启蒙现代性，而是，不妨借用朱阿蕾罗的说法，苏格拉底以来的"现代性"。这使得尼采在两个方向上陷入了他自己曾经拼命加以反对的形而上学：第一个是返回源始的思想（对尼采来说，那是狄奥尼索斯）；第二个则是肉体还原的倾向。从第一个方向导出了海德格尔与德里达；从第二个方向导出了巴塔耶与福柯。[2]

2．海德格尔

哈贝马斯曾以海德格尔 30 年代及 40 年代早期尼采讲座为出发点，考查海氏是如何通过内在地克服形而上学，从而将狄奥尼索斯弥赛亚主义吸收进其跨越通往后现代思想的门槛的尝试的。哈贝马斯首先概括性地评述了海氏在与尼采的相遇中所采取四个步骤，通过这些步骤，海氏达到了一种哈贝马斯称之为"时间化了的源始哲学"（temporalized philosophy of origins）。

首先，哈贝马斯认为，海氏将哲学重新放回至高点，而它曾经被青年黑格尔派的批判所驱逐。在海氏看来，一种文化或社会的历史命运是被集体地联结在一起的对事物和事件的前理解所决定的。这一本体论的前理解依赖于视界形成

① 尼采：《权力意志：重估一切价值的尝试》，张念东、凌素心译，商务印书馆，1991 年版，第 151 页。

② 关于尼采的反现代性思想，详见本书第五章的讨论。

(horizon - forming)的基本概念，在某种程度上这些概念对任何存在者的意义产生前见(偏见)。在西方，形而上学是这种前理解最清楚地被界分出来的场所。对存在之理解的历史性演变被反映在形而上学的历史中。哲学史对黑格尔来说早已成为开启历史哲学门户的钥匙，而形而上学对海氏来说也保持着一个足以与之媲美的地位；通过形而上学，哲学家掌握着所有资源，每一个时代就是命定地从这些资源中获得它自己的理解的。①

其次，海氏的这一唯心主义视角在他的现代性批判中产生了相应的后果。海氏认为现代极权主义的本质以控制自然、发动战争和种族流血为特征。在这些特征中，"所有行为和计划的算计"的绝对化了的目的合理性得到了表达。但是它同样也在对于存在的现代理解中存在着基础，这种理解在从笛卡尔到尼采的过程中被一步步地激进化："这个我们称为现代的阶段……是由这一事实界定的：人类成为所有存在者的中心和尺度。"哈贝马斯认为，海氏的原创性在于，他用形而上学历史的术语来刻划主体在现代的至高无上的地位。这样一来，笛卡尔就如同站在普罗泰戈拉和尼采之间。笛卡尔把自我意识的主体性构想为表象的绝对肯定的基础，作为整体的存在因此被改造为被表象的客体的主观世界，而"真"则被改造为主观的确信(必然性)。

通过对现代主观主义的这一批判，海氏拾起了自黑格尔以来就一直是现代性话语的持久主题的基本动机。哈贝马斯说，正是海氏本人，而不是头脑狭隘的启蒙运动，把理性削平

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, PP.131 - 132.

到了知性的水平。对存在的理解的情况也一样。**由于海氏将各种不同的存在之理解视为仅仅是形而上学内部的争论，都秉有同样的本质，从而使得他无法对哲学话语的丰富层次作出清晰的界分。**海氏将希腊哲学、中世纪神学和经院哲学、现代启蒙哲学，一古脑儿视为形而上学。只有从这样一种视界出发，海氏才能从根本上解－构(de－struct)现代理性，以致于他不再在人道主义、启蒙运动、甚至实证主义的五花八门的内容，与种族主义、民族主义、或以斯宾格勒和容格尔的风格出现的复古的类型学教条那种排他的、自我肯定的表象之间，作出区分。在海氏看来，这些不同的思想传统和哲学体系(风格)，都是一回事情。

再次，哈贝马斯认为，对海氏来说，现代时期(modern prriod)的开端是以始于笛卡尔的意识哲学的划时代的切入为标志的；而尼采对这一存在之理解的激进化标志着决定当下状态的最近的时期(most recent period)。而当下则是一个危机四伏的时刻，它屹立于作出决定的压力之下："这一终结的时代是西方历史的结束，还是另一个开端的起始。"然而，**尼采的弥赛亚主义被海氏颠倒为对一种翻天覆地地进入新时代的天启的期待。与此同时，海氏从浪漫主义模式，尤其是从荷尔德林那里借来了缺席的上帝的思想－形象；以便能把形而上学的终结构想为"完成"，并因此而成为"另一开端"的万无一失的记号。**

最后，海氏无法把形而上学历史的解构理解为揭秘的批判，或是把形而上学的克服理解为解蔽的最后行动，因为达到这一点的自我反思仍然属于现代主体性的时代。因此，将本体论的差异用作向导的思，必须要求一种超越自我反思、超越

推论性思想的认知能力。尼采还可乞灵于将哲学置于"艺术的基础上";对海氏,却只剩下重新确证的姿态了:就原创期而言,"存在着一种比概念的思更加丰富的思。"科学思维以及有方法论要求的研究被全面解除了价值,因为它们仍然属于现代主体哲学规定之下的对于存在的现代理解的范围。由此,**为了使他对一种特殊知识的必要性,亦即能够优先进入真理之域的必要性的断言变得可接受,即使仅仅从表面上,海德格尔也不得不以一种匪夷所思的方式将黑格尔以来的科学与哲学中的不同进展统统削平。**

麦卡歇曾比较了哈贝马斯与海德格尔与其追随者们的分歧,并认为其核心是存在与存在者之间、世界观结构与这些世界的现象之间假定存在的"本体论差异"。在哈贝马斯看来,这一区分之所以被采用,是为了铲除命题真理的根,并使推论性的和争论性的思想失去价值。海德格尔通过使语言的去蔽(敞开)世界的维度的实体化,并且使它与内在世界的学习过程相分离,给我们留下了某种语言的历史决定论;再配备上"真理-呈现"和"存在之命运"的准宗教的装饰——对此命运我们只能以"期待的非决定论"态度俯首听命。**哈贝马斯认为,这种解释遗漏了历史地塑形的对世界的理解与其视界之内的可能的经验及实践之间的辩证的相互决定关系。**内在世界的实践确实由普遍的、先行给予的理解世界的结构提供信息;但是这些结构反过来也受到世界之内的经验和行动的累积的后果的影响与改变。社会实践使生活世界的背景知识臣服于一种贯彻整个有效性要求的范围的"不断进行的考验"。意义无法与有效性相脱离;而且,正是行动者对有效性要求的定向才使得学习过程成为可能。**由于海德格尔无视命题真理**

与作为敞开的真理之间的互惠关系，而且把前者还原为后者，他试图"克服形而上学"的努力最终却成了一种"时间化了的超基础主义"(temporalized superfoundationalism)。[1]

3．**德里达**

跟海德格尔一样，德里达通过欧洲和第三世界的新排列，隐喻上也通过人类中心论思想的终结，将"西方整体"纳入考虑范围并使其从经济上和政治上面对其"它者"。海德格尔为一个可能永远不会在历史－本体意义上终结的时代的完成作好了准备，而形而上学的自我克服的相似旋律也为德里达的事业定下了基调；海氏的解－构(de－struction)被重新命名为解构(deconstruction)。[2]

哈贝马斯指出，尼采靠了狄奥尼索斯概念，早已指向了一个规范的经验域；即使是海德格尔，在其存在主义时期，也能以本真性此在的规范内容的术语来调整自己的方向。与之相反，海氏后期深不可测的存在之馈赠的概念缺乏任何结构；"神圣"的概念绝对比"生活"的概念更具弥散性。德里达也意识到这种局面不能令人满意；结构主义似乎提供了一条出路。对海氏而言，语言构成存在历史的中介；语言世界观的语法指引着在任何一个给定时间里占统治地位的存在之前本体论理解。海氏把语言刻划为存在之家，尽管语言有这样的优先地位，海氏却从未系统地研究过语言。而这正是德里达开始的地方。由索绪尔结构主义塑造的学术氛围也鼓励了他在对形而上学的批判中利用语言学。然后，他以一种方法论的途径，

① 参 McCarthy，"Introduction"，Ibid.，PP. xi－xii；并参本书第六章的分析。

② Ibid.，P162.

重走了从意识哲学到语言哲学之路，可是，不知为什么，哈贝马斯说，德里达并不利用在盎格鲁－撒克逊世界发展出来的日常语言分析，相反，在对结构主义语音学的反动中，他开始研究文字学的基础，即书写的科学。

文字学把自己当作对形而上学的批判的向导来推出，因为它进入语音书写的根，亦即复制声音世界的书写；而这不仅与形而上学思想有着相同的时空范围，而且有着同等的原始性。早期德里达希望提出以文字学研究的形式（它能上溯到语音书写的源始）开始形而上学的自我克服的事业。它要求超越任何书写，文字学被设想为解释（取代为什么）什么对语言来说是本质的："'理性'——但也许这个词应当被抛弃，理由将在这个句子的末尾出现——控制着书写并因此扩大和激化的'理性'，不再发源于逻各斯。更进一步，它发动了解构，不是摧毁，而是解积淀、解构所有表义过程，特别是真理的意义。"①

哈贝马斯把德里达的文字学与自然之书或世界之书（指难以阅读的、令人痛苦的有待揭秘的上帝之手迹）联系起来。这个世界只有以复数形式存在的书，因为原本（上帝手迹）已经失落了。然而，德里达通过激进化消失之书的观念，从这一图景中移去了任何乐观的注脚。德里达指出，甚至这本上帝的手书也从未存在过，只有它的踪迹，而且即使它们也已被删除了。这种意识在现代性的自我理解上也留下了墨迹，至少自从19世纪："不仅是看到每页都把自己束缚到真理的唯一文本……系谱学的人类学，理性之书的神学的确定性业已失

① Derrida, Of Grammatology, Johns Hopkins University Press, 1976, P.10.

落,上帝或多或少地以推延的方式阅读的无限的手稿,据说也已经把这支笔的用法给了我们。这一失去了的确定性,这一神圣书写的缺席,亦即,首先是犹太上帝的缺席(他本人只要有必要就会书写),并不庄严地和模糊地界定像'现代性'之类的东西。由于神圣符号的缺席和萦绕,它调节了所有现代的批评和美学。"现代性正在寻找一种不再拥有富有意义的整体(如自然之书或神圣之铭刻业已写就的书)的前景的书写的踪迹。①

然而,哈贝马斯指出,即便是德里达也没有使自己挣脱主体哲学的悖论的束缚。他想超越海氏的尝试并没有逃脱被抽掉了真理之为有效性的所有精华的真理-显现的结构性困难。德里达跨越了海氏倒转的基础主义,但却仍留在他的道路上。结果是,被时间化了的源始哲学在他那里只是延续着更加清晰的轮廓线而已。

哈贝马斯也拒绝了德里达削平哲学与文学之间的类型差别,及其颠倒逻辑对于修辞的传统的优先地位的做法。哈贝马斯重构了这一争论,并且指出其核心是:有没有可能在日常言说与诗性话语之间进行切实可行的区分。如果不能,那么,由德里达提出的语言的审美化就是可行的了,而其结果是,任何给定的话语都可以被适当地当作修辞的-文学的手段加以分析。**哈氏捍卫这样一个立场:他并不否认日常话语中无所不在的修辞性与诗性因素,但他仍然坚持把这些语境——在这些语境中诗性功能占据了主导地位,从而从结构上决定着话语——与那些诗性功能只起着次要的和附属的作用的语境**

① 参哈贝马斯前揭书,第164-165页。

区别开来。无疑地，人们在这里处理的是一个连续体，在这一光谱的一极，我们发现语言的日常交往用法，在这里，以言行事力量(illocutionary force)服务于协调不同参与者的行为：规范言说是日常生活实践的一部分。而在另一极，我们又可以发现那样一些用法，其中弥漫于日常语言中的虚构的、叙事的和隐喻的因素拥有它们自己的生命；而且以言行事力量被"加括弧"了，语言与日常生活实践也被解除了婚约。在日常生活的交往行为中，语言作为一种中介发挥着作用，并处理这个世界中发生的种种问题，因此它服从于生存的不间断的考验，并维系于学习过程。与之相反，在诗性话语中，日常需要作出决定和需要做出行为的压力被转移了，而展示创造性语言的敞开世界的力量的道路则开启了。在德里达及其追随者那里，语言解决问题的能力消失于其创造世界的能力背后。因此，他们不能认识到那些处理特殊问题的特殊话语的独特地位：诸如科学与技术、法律与道德、经济与政治科学等等。在这些话语里，正如在中介它们与世界的哲学里一样，不可避免地要出现的言说中的修辞因素被"约束"和"为了解决问题的特殊目的而提升"了，并且已使其"服从于论辩的专门型式。"[①]

4. 福柯

福柯显然受到尼采的直接启发。凯尔纳和贝斯特认为，尼采不仅开创了一种后形而上学的、后人本主义的思维模式，而且使福柯意识到可以写出关于理性、疯狂以及诞生于统治场域中的主体等这类非传统主题的"系谱学"史。尼采指出，追求真理和知识的意志同追求权力的意志是分不开的。福柯

① Ibid., P. xiii；并参本书第七章的详尽分析。

在对自由人本主义和人文科学的批判中，以及在他晚年关于伦理问题的著作中，发展了尼采的这一观点。他们两人还有一个共同观点，即系统化的方法导致还原论式的社会分析和历史分析：知识在其本质上是视角性的(perspectival)，因而对于一个异质的现实需要从多重视角去加以解释。[①]

哈贝马斯认为，福柯把由列维·斯特劳斯引进的“关于主体的否定话语”同时理解为对现代性的批判。而尼采的理性批判的动机不是通过海德格尔，而是通过巴塔耶到达福柯的。[②] 与海德格尔的纯粹哲学家和诗人气质相比，福柯似乎更加倾向于社会思想家巴塔耶。尽管存在着有趣的平行，两位思想家理论兴趣与学术进路的不同也是显而易见的。巴塔耶从社会理论与思想史入手对启蒙理性和与现代文化作出的攻击，其姿态与理论性向无疑更合福柯的胃口。巴塔耶拥护那些能够颠覆和扰乱工具理性及资产阶级文化规范的异质性领域，以及宗教热忱、性事和“迷狂经验”所具有的那种狂乱的、爆炸性的力量。与理性主义的政治经济学观点和哲学观点相反，巴塔耶试图超越功利主义生产与需要，颂扬一种将消费、浪费和挥霍视为解放之途的“一般经济学”。巴塔耶对自主的哲学主体的猛烈攻击以及对逾越性经验的拥护，深刻地影响了福柯。[③] 正如巴塔耶在迷狂的自我放纵和纵欲的自我迷失的范例经验中发现了日常生活的同质世界中之异质力量的爆发一样，福柯怀疑在临床医学上出现的精神疾病，而且在

① 参贝斯特、凯尔纳：《后现代理论：批判性的质疑》，第45-46页。

② 参哈贝马斯前揭书，第239页。

③ 参贝斯特、凯尔纳前揭书，第46页。

那里的疯狂的各种面具背后，存在着某种真正的东西，其缄默之口只需要被打开。

哈贝马斯加以密切关注的后尼采的第二条道路，就是经巴塔耶到福柯的对现代性的批判。这条道路的议题要点与第一条不同。在这里，对形而上学的批判没有被给予更重要的位置；这里也不存在"存在之神秘主义"。虽然攻击的标靶依然是主体中心理性及其对自然、社会与自我的统治，但是导火线已经是尼采的权力理论了。**如果我们把权力理论加以最简单化的概括，那么它的基本论点似乎是：现代理性无非是邪恶而又令人厌恶的权力意志而已！于是，批判的目标就成了：揭开理性的面纱，显现权力之所为的赤裸的状况。"在巴塔耶那里，这采取了调查'理性的它者'的形式。所谓'理性的它者'，是指那些被有效用的、可计算的和可掌握的世界放逐和贬斥到一边的事物。在福柯那里，它采取了系谱学揭秘的形式，即揭示知识与权力之间的盘根错节的内在关联。"**[①]

福柯宣称，权力事实上对知识和实践都是生产性的。在承认权力的同时，哈贝马斯坚持，权力必须在能够在合法地与非法地使用权力之间作出规范性区分的批判理论中得到检验。福柯并不十分挑战如此预设的在场——诸如哈氏将它们当作不可避免的普遍性加以确定的尝试。相反，为了一种更多地是地方性的而非普遍性的批判形式张本，福柯富有挑衅性地实践着系谱学批判，却并不诉诸普遍性规范。因此，哈贝马斯与福柯之间的分歧被概括为如下形式：哪一种批判范式——福柯的系谱学批判还是哈氏的规范批判——在哲学上最

① McCarthy,"Introduction"，参哈贝马斯前揭书，第 xiv 页。

具有可辩护性，在实践上最有效？①

哈贝马斯不同意福柯的地方当然并不在于全盘拒绝对权力-知识的构形所做的这一批判性透视。他反对的是批判的“总体化”，是用理性批判理性——从康德到马克思以社会历史形式对意识形态发动的批判——被改造为简单地以“在修辞上被强调的理性的它者”的名义对理性的批判。在他看来，真正的问题是启蒙得太少而不是太多，理性程度不足而不是太过。他以批判福柯的“总体化”的双刃剑来坚持这一观点：一刃针对系谱学的超验的-历史的侧面；另一刃针对它的社会-理论侧面。简言之，他争论道，福柯在涉及以理性工具来批判理性的问题上无法逃脱“述行的矛盾”(performative contradiction)；这已经产生了严重的后果，即把他的系谱学的研究建立在一种令人尴尬地与其如此尖锐地批判过的“人的科学”相似的情境之上。被系谱学批判清除出去的意义观念、有效性观念和价值观念，又以“当下主义”、“相对主义”和“隐蔽的规范主义”面貌悄悄地溜回来了。另一方面，得到权力理论启发的对现代性的社会-理论化的读解，结果变成了它本来想予以置换的标准的人文主义读解的一个简单颠倒。哈氏争辩道，这决不仅仅是单方面的事：现代文化和社会现象的本质的模棱两可性被一概“拉平”到权力的飞行器上。因此，举例说，关于法律与道德的内在发展——在哈氏看来，既有解放的一面，又有统治的一面——在福柯对它们的规范化功能的解释中就消失不见了。恰恰是理性化过程的模棱两可性需要加以

① 参 M. Kelly eds., Critique and Power: Recasting Habermas/Foucault Debate, pp.1-2.

捕捉，这一过程取得出无可否认的成就，当然也产生种种明显的扭曲；而这需要我们重建一种启蒙的辩证法而不是予以全盘的批判。[①]

① McCarthy，"Introduction"，哈贝马斯前揭书，P.xv；并参本书"导论"，以及第八章的有关论述。

第五章　尼采反现代性话语与后现代转折

无论黑格尔本人，还是其左翼和右翼的门徒都没有对现代性作出全盘否定和批判，而只是就主体性原则的内涵作些局部调正，只有到了尼采那里，现代性由以确证自身的主体性原则才从根本上遭到质疑。

尼采对现代性的全盘攻击，经历了一个与现代性的奠基完全逆反的过程。现代性由主体性奠定自身，尼采就攻击主体性；主体性集中地体现在客观科学中，尼采就攻击客观科学；主体性又体现在道德自决中，尼采就攻击道德自决；最后，主体性更体现在艺术自主（浪漫主义）中，尼采就攻击艺术自主（浪漫主义）。

尼采在人的行动、作为和过程背后设定一个原本性的东西——权力意志，仍然陷入了形而上学。具体地说，尼采在下列两个方向上遭到后人质疑：一是他的肉体－权力的还原论倾向；二是他的回归前苏格拉底的泛审美化倾向。

与国内以往的所有尼采读解不同，本书提供了一个反现代性的斗士和作为后现代策源地的尼采肖像。

一、尼采论现代性的特点

尼采是对当代的思想状况影响最大的 19 世纪思想家之

一。众所周知，除了尼采前期《悲剧的诞生》，以及后期《论道德的谱系》等少数几部作品具有一以贯之的主题外，他的大部分作品都是断片。尼采作品的反体系性质，无疑增加了理解上的难度。不同出发点的读者可以从中找到他们各自所需的内容，造成对尼采作品的解释呈现许多歧异的局面。[①] 加上尼采思想有如空穴来风、天马行空般的风格，以及他所思考的问题的根本性与源始性，使得我们在对待尼采时需要更多的细心。

在自传《瞧这个人》中，尼采说："该书（按指〈善与恶的彼岸〉）从根本上讲是对现代的批判，包括现代科学、现代艺术、甚至现代政治，同时提出与它们对立的类型。……现代引以为自豪的一切，譬如，那有名的'客观性'，'对天下受苦人的同情'，带有其异己审美的婢顺和对细微小事屈服的所谓'历史意义'，即所谓的'科学性'。"[②] 在尼采对现代性的批判中，现

---

① 关于尼采在中国的接受，周国平《尼采：在世纪转折点上》（上海人民出版社，1986 年版）提供了一位孤独的天才与浪漫美学家的版本；刘小枫在《诗化哲学》（山东文艺出版社，1986 年版）中也把尼采塑造成一位浪漫主义者和一位诗化哲人；陈鼓应《悲剧哲学家尼采》（三联书店，1987 年版）则提供了一位庄子（中国道家）化了的尼采形象。最近笔者读到金惠敏等编《评说"超人"：尼采在中国的百年解读》（社会科学文献出版社，2001 年版）提供了尼采在中国接受史的较为完备的资料，可参看；有趣的是，此书编者在"代序"中说："在对尼采近百年的解读中，我所感到缺憾的是，尼采作为一个现代性思想家的形象未被中国知识界认真而充分地刻划出来。……我们没有借着尼采这一契机而构造出自己的理性主义、个人主义以及功利主义思想体系。""尼采具有丰富的现代性思想资源。其'权力意志'根本上是一个现代性概念，即强调自我、对感性个体的张扬，将自然（包括社会）视作客体而进行主体性的征服"等等，可见，国内学者对尼采的误读——不是在后现代主义者声称的阅读的常规意义上，而是稍作努力即可避免的不必要的误解意义上——仍在继续。

② 尼采：《权力意志：重估一切价值的尝试》，张念东等译，商务印书馆，1991 年版，第 86 页。

代性引为自豪的“客观性”、“科学性”、“人道主义”以及历史辩证法等等，已成为集中攻击的标靶。尼采的《权力意志：重估一切价值的尝试》有“论‘现代性’之特点”一节，在这节中，尼采说：

> 现代性的特点是“中间产物过份发展；种类的曲变；传统、学派的中辍；继意志力、目的和手段的愿望衰微之后，本能取得了至高无上的统治（哲学上的准备：无意识更有价值）。”①

这一节写得极为简略难懂，除了最后一个特点——继意志力、目的和手段的愿望衰微之后，本能取得了至高无上的统治——，意思较为清楚外，其余几点都让人颇费周章。我将试着对此作出解释，并在可能的范围内，把尼采文本中有关这一话题的片断串联起来。

尼采所说现代性的第一个特征是“中间产物过份发展”。什么是中间产物？怎样理解“过份发展”？尼采鼓吹超人哲学，憎恨庸人和中庸之道。他在这里所说的“中间产物”应当理解为“中间状态的产物”，它既是指现代人处世的一般态度，也是指现代社会市民阶层——尼采把他们叫作“群畜”——迅速膨胀的事实。尼采在下面一段话中把这几层意思说得很清楚：“‘善良的人’同时位于每个不危险的和有用的事物之阶。因为，他是中间状态；共同的意识说明不必害怕谁，同时，尽管

① 尼采：《权力意志：重估一切价值的尝试》，张念东等译，商务印书馆，1991年版，第227页。

如此，也不应看轻谁。……只有当一种文化能够支配充盈的力的时候，它才可能变成特殊人、试验、危险、层次这些奢侈文化的温床——任何贵族政体的文化都属于这种趋向。"① 就第一层意思讲，尼采在这里所说的，几乎成为后来海德格尔所说的"常人"(Das Man)概念的先声：常人——群畜——竭力避免走极端，躲在中间状态的安乐窝里，人云亦云，唯唯若若。他们不需要决择，因为"意见"已经为他们作出了抉择；他们也不需要作自我主张，因为他们根本没有自我。他们都害怕孤独，因此要躲在"共同意识"的保护伞下。他们"过劳、好奇和同情——我们现代的恶习。"② 这也使我们想起海德格尔的"烦"("操心")、"好奇"和"闲聊"。

尼采说得再清楚不过，只有在贵族政体下，只有在一种能够支配充盈的力的文化中，人们才有可能变成特殊的人，去从事冒险和试验，并且在人与人之间拉开高贵与低贱的"层次"；相反，在现代社会——尼采深恶痛绝的所谓民主社会——，平均化的庸众享受着平均化的(平等的)的保护。由此，我们便进入尼采对现实性的第二个特征的描述：种类的曲变。种类的曲变或变异，在尼采那里也是一个大题目。尼采将苏格拉底以来，尤其是基督教创立以来的人类历史看作一场人的种类的持续的变异史，或者称作一场道德对生命本能的持续的反动史。在一个带有纲领性的段落里，尼采自问自答道："道德价值的权力意志意味着什么呢？……答：它背后藏着三种权力：1. 群畜反对强者和独立者的本能；2. 受难者和败类反

①② 尼采：《权力意志：重估一切价值的尝试》，张念东等译，商务印书馆，1991 年版，第 243 页，第 241 页。

对成功者的本能；3. 平庸者反对杰出者的本能。——这个运动无比优越，因为其中夹杂着无数残暴、欺诈、偏颇、推波助澜（因为，道德同生命基本本能斗争的历史本身就是迄今为止世界上最大的非道德……）。"① 因此，尼采所说"种类的曲变"，应当被理解为从强者和独立者向群畜的变异，从成功者向受难者和失败者的变异，从杰出者向平庸者的变异。

现代性的第三个特征是"传统、学派的中辍"。注意尼采在这儿所说的不是一个学术史的事实，而是一种社会史、乃至人种史的事实。尼采对这一断裂痛心疾首。人种衰败了，估价者没落了，胆敢按照本己的生命说出"好"（肯定）与"坏"（否定）的高贵者消失了，有的只是种种道德的虚饰，"由于道德的种种矫饰，现代精神已无可救药了"。尼采列举了下列道德矫饰：一曰"宽容"，也就是对"肯定和否定"——亦即估价——的无能；二曰"同情的宽容"，也就是有点儿差异，有点儿好奇，有点儿病态；三曰"客观性"，也就是"没有人格，没有意志，对'爱'的无能"；四曰"自由"，也就是浪漫主义；五曰"真理"，也就是以科学为主体的自然主义；如此等等。② 然而，强大者的估价的能力却没能继承下来，高贵者的坦荡与明朗的气质却没能遗留下来。总而言之，尼采认为，根本性的断裂在于"下述东西没有从中留传下来：无忧无虑、开朗、考究和精神的洒脱。精神改变了速度，避开了对精神细腻明快的享受，代之以欣赏色彩、和谐、群众、现实等等。"③

最后，现代性的特点就是"本能取得了至高无上的统治地

---

①②③　尼采：《权力意志：重估一切价值的尝试》，第232页，第229页，第244页。

位”。舍勒在20世纪初作出的著名断言——现代性，一言蔽之曰：本能冲动造反逻各斯[1] ——其实在尼采这里已是一个清楚明白的概念。只不过我们要把尼采所主张的“生命冲动”、“权力意志”与浪漫主义者(包括叔本华与瓦格纳)所说的“意志”、“本能”、“欲望”区别开来；否则，我们就不能理解，何以尼采会把现代性的最大特征——本能取得至高无上的地位——视为批判的对象，也无由理解尼采对叔本华既有师承又有批判、对瓦格纳则从崇拜转向反叛的那些微妙的关系。

二、主体性的虚构

尼采对现代性的批判最集中地体现在对现代性的首要原则——主体性原则——的批判中。哈贝马斯曾明确指出：“既非黑格尔也非其左翼或右翼的嫡传弟子曾想质疑现代由以描绘其自豪和自我意识的现代性的成就。毕竟现代屹立在主体自由的象征之上。而这一点在社会里被认知为受民法保护的合理地追求个人利益的空间；在国家里被理解为在政治意愿形成中平等参与的原则；在私人领域中被理解为伦理自主和自我实现；最后，在公共领域，被当作围绕着习得反思文化所发生的教化过程。”[2]也就是说，不论是黑格尔本人，还是其左翼和右翼的门徒都没有对现代性作出全盘否定和批判，而只是就主体性原则的内涵作些局部调正，只有到了尼采那里，现代性由以确证自身的主体性原则才从根本上遭到质疑。

尼采首先在哲学层面上对主体性哲学进行现代以来最为

① 参刘小枫：《现代性社会理论绪论》，第23页。

② Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.83.

彻底的批判与拆解。在尼采看来，传统哲学对“主体性”——这在大多数哲学家那里体现为“自我同一性”——的追寻是徒劳的，原因不在于寻找的方法不对头，根本原因在于，压根儿就不存在什么恒定不变的自我或主体，自我或主体乃是虚构。尼采指出了虚构的三重原因：

第一是哲学家对现象或显相的敌视。哲学家为求得心灵宁静，只有逃出方生方死、流动不已的世界，而虚构出一个同一的、永恒不变的、确定的东西，自我（我思、先验自我、意识等等）便得以虚构出来。对显相的不信任，早在柏拉图那里就已经开始了，但根本上说，敌意和仇视只有到了现代才爆发出来。在现代，“对一切既往的、变幻不定的、运动的东西的蔑视和仇恨”① 达到登峰造极的地步，原因是“要真理的意志”或求真意志无法就生生不息的现象作出概括，它们只能对“凝滞物”和“凝固的世界”提出自己的主张和要求。因为：“假如我们的‘自我’对我们来说是唯一的存在，我们要按照它的样子理解一切存在，很好！那么，人们怀疑这里是否有远景式的幻想，就是合情合理的了——表面上的统一，情形就像在地平线上的情形一样，一切现象都融为一体了。”② 也就是说，假如没有“自我”的概念，假如一切皆生成，也不就可能形成“存在”

① 尼采：《权力意志》，第 269 页。

② 尼采：《权力意志》，第 210 页。据信，尼采对自我的统一性的不信任起源于自身疾病的经验。德勒兹（一译都鲁兹）说：“对于尼采来说，一切都是假面。他的健康是他的才能的假面；病痛是他的才能，同时也是他的健康的第二个假面。尼采不相信，也感受不到自我的统一性：不同的‘自我’，就是说，互相躲藏，却又表现着生命力、思考力等不同性质的力的不同的‘自我’之间的诸力、诸价值判断的微妙关系，这就是尼采的概念和生存方式。”参都鲁兹：《解读尼采》，张唤民译，百花文艺出版社，2000 年版，第 11 页。

的概念，一切认识也就只能建立在虚幻的信仰——对存在的信仰之上了；而这一点恰恰是现代的主体哲学所无法容忍的。现代哲学家不能容忍仅仅将哲学体系的阿基米德点建立在一种不确定的"信仰"之上。为此，求真意志不惜将现代哲学家带到这样的境地，他们只有通过简化这个世界，以便把握(抓住)这个世界：

> 人们不应当把形成概念、类、形式、目的、法则(一个同等状况的世界)等的必需，理解为似乎这样我们就真能固定真实的世界；而应当认为是这样一种必需，即为我们准备一个使我们的生存成为可能的世界。——我们要就此创造一个对我们来说是可以测度的、简化的、可理解等等的世界。
>
> 同一个必需，也在于理智支配的感官能动性——通过简单化、粗糙化、强化和浓缩等过程来达到，这乃是一切"再认识"、一切自我认识的基础。我们的需要极其精辟地概括了我们的感官，以致"同样的现象世界"始终一再复现，并且因此而获得现实的外观。①

尼采的这段话很重要。如果不把尼采的话推向极端去理解，亦即不把它理解成一种极端唯我论的话，那么无疑地，它蕴含着巨大的原创性。从狄尔泰到胡塞尔的"生命"及"生活世界"的所有重大思想，都在这孕育！为了把握世界，现代哲学虚构了自我的概念，反过来，也正因为它虚构了自我，世界

---

① 尼采：《权力意志》，第 240 页。

才成为一种凝滞物，即一种固定的对象。现代哲学也就因此陷入虚无主义。

那么，这种现代哲学反映了一个什么样的重大问题呢？是哪类人要求拥有一个如此这般的世界呢？尼采问："哪类人这样反映呢？是非生产性的、受动的种类，一种对生活感到厌倦的种类。假如我们真能设想一种相反种类的人，那么这个种类也许不必去信仰存在物了。因为，他们甚至会蔑视这种信仰，认为它是僵死的、无聊的、无足轻重的……相信本该存在的世界是存在的，是真正有的，这是非生产性的人的信仰，他们不想创造一个应当存在的世界。他们设定这样的世界已经有了，他们去寻找达到这个世界的方法和途径。'要真理的意志'——乃是无力创造的意志。"①

尼采以此揭示出现代哲学的虚无主义本质，也以此表明自己与叔本华等现代哲学家根本不同的立场："虚无主义者是这样的人，他从现存的世界出发断定，这个世界不该存在，而且从那个本应存在的世界出发认为没有这样的世界。这样一来，生命（行动，受动，意愿，感觉）就没有任何意义了。'徒劳无益'乃是虚无主义的激情——同时，无结果。"②

虚构自我主体的第二个原因出于逻辑暴政的影响。尼采认为，欧洲哲学中自我概念及其主体性思想，乃是语言作怪使然。印欧语系中的主谓语法结构使人们形成一种"语法习俗"，认为任何谓词都是相应的主词的谓词，任何偶性、属性都是实体的、主体的性质。这种"语言上的诱惑"导致人们相信每一行动背后都有一个行动者，"自我"便是这种"粗野的拜物

①② 尼采：《权力意志》，第240页，第270－271页。

教"的一个结果。行动者原本即是"附加在"行动上的虚构而已。这里,我们当然读到了后来者德里达的影子。事实上,德里达放大了尼采学说中的这一原创思想,使尼采思想的阐释达到当下的状态。[①]

在《权力意志》非常著名的一节中,尼采说:"要是一切统一性都是组织的统一性,那会怎样呢?可是,我们信仰'事物'仅仅被进而设想为不同的谓语的证据。假如该事物'起了作用',那也就是说:我们认为,一切其余特性即这里平常存在的一时潜在的特征,乃是现在出现的个别特性的原因。即,我们认为事物特性的总和——X——这就是X特性的原因。但是,这有多么愚蠢和荒谬啊!"[②]

在另一处,尼采所说的那种人们急于替现象、"作用"、"特征"等等寻找一个归宿——自在之物、"起作用者"和"特征的总集"等等——的错误是如此容易出现,这是由于人们无法脱离语言的笼络的缘故。他说:"任何判断都隐藏着完整的、深刻的主宾信仰,或因果信仰(即认为任何结果都是行动[所致],而每个行动又以行动者为前提);而且后者只是前者的个别现象,以致这种信仰就作为基本信仰而保存下来。因为有主语,所以正在发生的一切现象都以宾语的形式对待每个主体。"[③]

尼采认识到人们对因果关系的信仰,归根到底是由于对语言的信仰,反过来,因果信仰又加剧于主宾信仰的固化,因

---

① 参 Derrida, The Supplement of Copula: Philosophy before Linguistics, in Josue V. Harari ed., " Textual Strategies: Perspectives in Post-structuralist Criticism, Cornell University Press, 1979, pp82-120, 并参本书第七章的有关讨论。

②③ 尼采:《权力意志》,第208页,第210页。

此拆解因果信仰就成了消解主体思想的基础："我发现了某种现象，而且寻找之所以如此的原因。这本是因为我在这个现象中寻找意图，而且首先是寻找怀有意图的人，寻找主体，行为者。……我们对动因有什么意义毫无兴趣。对这个问题休谟是对的，习惯让我们等待，常见的过程紧跟着某个过程，此外什么也没有！因果性的信仰异常稳固，这种情况没有给予我们先后有序的过程的伟大习惯，而是造成对解释与蓄意现象不同的现象的无能。这就是对有生命的有思维之物的信仰，对唯一作用物的信仰——对意志的信仰，对意图——，这就是信仰一切现象都是行为，信仰一切行为都以行为者为前提，这就是对'主体'的信仰。难道对主、宾概念的信仰不是一大蠢行吗？"①

由于发明了"主体"，世界也就成了主体加以凝视的对象——客体，结果是，原来生生不已的现象("生成")变成凝滞物和存在物。在《权力意志》中，这个主题被集中地加以阐述，语言之明快，文风之犀利，当然只有像他那样的语言天才做得出来，自然也就远胜于他的门徒们喋喋不休的饶舌。以下这个段落是如此精彩地端出了现代主体性哲学的全部秘密，以致于当我们再读到海德格尔等后来者们那些佶屈聱牙的文字时，都不知道该如何感激尼采的语言天赋：

> 什么是谓语？——我们不把自身发生的变革看作是诸如此类的东西，而是看作我们的异己的"自在"，我们只可以感知的"自在"。因为不把这种变化看作现象，而是

① 尼采：《权力意志》，第210－211页。

设定为存在，设定为“特性”——而是进而设想为变化赖以附着的本质，即，我们把结果确定为作用物，把作用物确定为存在物。

……假如我说“雷电闪光”，那么，我首先把闪光设定为活动，继而又把雷电设定为主体。这样一来，我就为现象设定了一个存在，它同现象是不一致的，宁可说始终是不一致的。存在，可不是“生成”。——把现象确定为结果，把结果确定为存在，这是双料的错误，或者说，我们要为这种解释承担罪责。①

由于提倡一种“生成”的观点，尼采不仅否定了自在之物，而且也否定了事实说明，即科学认识和客观认识的可能。那么，所谓认识、真理等等又是什么呢？这里，我们来到了尼采权力哲学的关键地带，也就是人们称尼采为后现代转折点的“转折”所在。他说：“什么可以单独成为‘认识’？‘阐述’，植入意义——不是‘说明’（大多是指一种陈旧的、不可理解的、甚至是单纯文字的陈述）。事实是没有的，万物皆流，都是不可把握的，退缩性的。……对我们价值的解释已深入到事物的核心。难道自在中存在意义吗?！意义不就是联系和远景吗？一切意义都是权力意志（一切联系的意义都可归结为这种意志）。”②

所谓认识，就是阐释和植入意义；而所谓意义，就是权力意志。正是这个惊世骇俗的说法勾勒出了后现代言说的基本前景。尼采把苏格拉底以来，特别是现代启蒙运动以来的全

①② 尼采：《权力意志》，第212页，第213页。

部西方哲学和科学的冲动说成是“求真意志”;全部的实证主义学说,无不坚持这样一个“真理”:即真理本身是绝对客观的、普遍的和不以人的意志为转移的;现代科学也以客观性、价值不涉等等以为标榜。然而,尼采却说,所谓客观认识,只不过是世界逻辑化的产物,而所谓的世界逻辑化,又只不过是权力意志简化世界的结果:“我们主观信仰逻辑学的必需仅仅表明,我们早在逻辑学本身到达意识之前所做的事情,无非是把逻辑学的要求植入现象。因为,现在我们在现象中发现了逻辑学——,另外,我们不能错误地认为,这种必需会担保某物是‘真理’。在我们长期推行同一化、粗糙简单化之后,我们就成了创造了‘物’、‘同一物’、主体、谓语、行为、客体、实体、形式的人了。在我们看来,世界表现出了逻辑性,因为我们事前使世界逻辑化了。”①

在这里,我们不仅可以看到后来在海德格尔那里演化为现代技术的“座架”(构造、构成)世界的思想萌芽,也可以看到韦伯以来欧洲社会思想和哲学思想的基本主题——现代性的理性化主题——的全部矿藏。

现代性的主体性虚构的第三原因是社会的需要。尼采认为,现代社会为了维持自身的存在,为了处罚和控制个人,就必须造就、假定每个人都有是承诺的、负责的主体,假定每个人都有一个不变的自我。总之,“自我”、“主体”、“灵魂”等等都是虚构,是“古老的神话”,是“玩弄语词”。②

---

① 尼采:《权力意志》,第240页。

② 参 Richard Schacht: Nietzsche, Routledge & Kegan Paul, 1983;并参陈立胜:《自我与世界:以问题为中心的现象学运动研究》,广东人民出版社,1999年版,第96-97页。

如果说，尼采对现象之生生不已的生成、演化过程的说明，对同一性哲学的质疑，对欧洲主体性哲学起源于印欧语系的世界逻辑化等等思想，直接预示了海德格尔和德里达的话，那么，眼下的思想无疑启发了福柯。福柯的大多数主题，都可以在这里找到发源。毫无疑问，尼采乃是全部后现代思想的策源地。这一后现代思想的力量又来自对全部现代哲学的攻击。那么，对尼采来说，现代哲学究竟意味着什么呢？可以证明，尼采在不同场合的反复论证似乎都是为了回答这一问题。比如，在《超善恶：未来哲学序曲》里，尼采自问自答道："全部近代哲学到底干了什么呢？自从笛卡尔以来，人们在哲学家那里，展开了对陈旧灵魂概念的谋杀活动……早先，就是说早先人们信仰过'灵魂'，就像信仰语法和语法的主语一样：人们曾说，'我'是条件，'思'是谓语和被决定的——思维，是一种活动，为此，就必须把一个主语设想为原因。于是，人们就试图用一种令人惊异的坚韧性和阴谋诡计，来试图逃出这个罗网。也许，反面倒是真的：因为，'思'是条件，'我'是被决定的；如此说，'我'才是一个合题，是通过思维本身造成的。"①

这与《权力意志》中所说的是同一个意思，其目的仍在于摧毁现代性赖在立足的主体性哲学。另一方面，尼采通过把自我概念的设定以及主体自由思想的建立追溯到社会控制的语境，揭秘了现代社会由以构成自身的那些基础。在这些基础中，一个具有自由意志、能够自主行事、自行选择且自己承担责任的主体，成为现代性的自我奠基的主要基础。不过，在

① 尼采：《超善恶：未来哲学序曲》，张念东、凌素心译，中央编译出版社，2000年版，第64页。

尼采这里主要尚是哲学层面的论述,要等到福柯那里才成为社会思想层面的东西。主要基于尼采的思想,福柯实现了从尼采的权力意志(作为个人生命力的充盈和丰沛的哲学概念)向权力-话语(作为人与人之间的统治与支配关系的社会学概念)的转变。

三、科学客观性的幻觉

尼采对现代性的批判,不仅在作为现代性的首要原则的主体性哲学的层面上展开,而且也在主体性原则的诸多象征,如客观科学、道德自决、艺术自主等具体的层面上展开。正如我们在"现代性的奠基"一章中所说的,现代性的自我奠基经历过几个重大的历史事件,且在现代社会与文化的诸多领域获得体认与实现。现在,尼采对现代性的全盘攻击,就经历了一个完全逆反的过程。现代性由主体性奠定自身,尼采就攻击主体性;主体性集中地体现在客观科学中,尼采就攻击客观科学;主体性又体现在道德自决中,尼采就攻击道德自决;最后,主体性更体现在艺术自主(浪漫主义)中,尼采就攻击艺术自主(浪漫主义)。[①]

如果说主体性原则的确立在很大程度上有赖于客观科学的威力,那么,对主体性的攻击也就必须从对科学的攻击开始。尼采正是这样做的。然而,否认现代科学客观上所取提的成就并不容易。尼采首先从批判客观科学赖于建立的主-

---

① 本小节以及下一小节关于尼采对客观科学与道德自决的批判,在前面讨论尼采对主体性哲学的批判中已有所涉及,这里的展开是为了进一步说明尼采在这些问题上的穷追不舍。由于尼采文本众所周知的断片性质,故而我们将尼采文本的若干片断串联起来,以期获得一种较为连贯的读解。

客观对立的二元世界观开始,然后通过拆解科学客观性的基础——因果性——,最后达到对于科学真理的颠倒、消解和覆盖(德里达从这儿学到了所有东西:所谓解构,首先就是颠倒原有的关系,其次是消解原有的界线,最后将打乱了的要素置于一种具有更大的包容性的状态——德里达称之为覆盖)。

客观科学的可能完全建立在人们可以想象一个客观世界的存在,而客观世界的存在又完全有赖于一个能够将世界当作一个可以被审视、被检查、被算计的对象的审视者、检查者和算计者,即"主体"的存在。因而,主体(首先是笛卡尔的"我思")成为现代科学——确实的知识的典范——的起点。换言之,如果没有主体性思想,没有将世界对象化的主客两分法,也就不会有现代科学。尼采正是从拆解这一二元对立的世界观,开始他对客观科学及其真理观的批判的。

首先,尼采认为"主体"只是一种虚构。对于这一点,尼采曾不惜笔墨,反复加以论述。他的关于"雷电闪光"的语言分析十分著名。在这个分析中,尼采发现了印欧语系将主语概念偷换为主体概念的秘密。尼采认为,欧洲人倾向于把他们的顽皮即一种回忆的符号,一种会缩简的公式当作本质,当作最后的成因。譬如谈到闪电,因为"雷电闪光";闪光是一种活动,人们便相信,有一个活动者存在,它就是"雷电"。尼采认为,"我"这个可爱的字眼,也是这样产生的。这叫"把观察中的远景式的一种人再设定为观察本身的原因,因为这一度曾是发明'主体'、'自我'中的艺术品呢!"[1] 正因为这样,尼采认为他发现了"'主体'概念的心理学史":即肉体,这个由眼睛

① 尼采:《权力意志》,第182页。

虚构的"整体"物，它唤醒世人把事业与行为者区别开来；有所作为的人，更确切地说，事业的原因到后来便遗留下了"主体"。[①]

其次，尼采认为，作为科学核心原则的因果关系原则也是一种虚构。在这个问题上，由于尼采基本上是吸收休谟的重要见解，因此称不上有伟大的创获。但是，尼采对此的阐述，无疑比休谟更激进，也更清晰。与休谟一样，尼采将因果联系视为人们的一种习惯和记忆。一方面，这种习惯和记忆使得"自我"的概念得以成立；设想，倘若没有记忆，那么一切方生方死的现象每一次都是重新开始，那么，又何来"自我"呢？所以，"因为记忆的关系，人们必须重新学习，因为这里隐藏着主要的诱惑，即假设有一个永远进行再生产和再认识的灵魂等等。"[②]另一方面，由于自我的可靠性和自明性（特别是在笛卡尔那里），现象之间前后相继的连续性和规律性才可能被归结为一种"因果性"。对此，尼采批评道："连续，这种'规律性'只是一种形象的表达方式，就好像这里真有规则可以遵循似的。因为既没有事实，也没有'规律性'。……错误隐藏在苦心编造了主体这件事之中。"[③]由于人们首先编造了存在着一个主体这样的事，现象之间的联系也成为可能；并且，正因为有了主体思想（人确认自身为主体，而人所面对的一切被确认为对象——客体），生生不已的现象才成为凝滞物，彼此之间的因果关联才成为可能。既然因果性是一种虚构，那么，最后一个问题必然是，人类为什么要发明这一虚构，这一虚构出于什么样的动机呢？这里才是尼采不同于休谟的独特之处。尼采简

①②③ 尼采：《权力意志》，第189页，第175页，第194页。

单地将因果性概念归之于万物有灵论的残余，然后轻而易举地消解它，并把它置于人的意志需要这一更大的语境——亦即尼采权力哲学的语境中。尼采说："显然，就因果关系来说，自在之物之间不可能有什么联系，现象之间也没有什么联系。其结果是，信仰自在之物和现象的哲学内部，'因果'概念就变得没有用处了。……其实，经过心理学方式的核查，'因果'概念只来源于随时随地都相信意志影响意志这种思维方式。——这种方式只相信活的东西，说到底只相信'灵魂'（而不相信物）。"[①]

第三，尼采对同一性的拆解。对现象的科学说明，建立在现象之间的因果联系之上，而现象之间的因果联系，又建立在每一个现象的自身同一性之上。尼采消解因果概念的努力，同样不可能放过现代性由以奠定自身的同一性哲学。对此，尼采的拆解是不遗余力的。因为，现代科学的那些基本原理，如现象的客观性，可观察性，结论的可检验性，以及检验的可重复性等等，皆建立在一个更为根本的预设之上，即主体的同一性之上。在笛卡尔那里，主体的同一性表现为"我思"的无可怀疑的绝对明晰性；在康德那里，主体的同一性表现为先验自我的"统觉"，它是认识之所以可能的先决条件。因此，拆解了同一性这个基础，也就意味着所有上层建筑都将随之崩溃。在这个问题上，尼采是通过揭秘现代的"世界逻辑化"来达到他的解构目的的。我认为，尼采在这个问题上的见解带有根本性；正是尼采的这一思想，导致了整个后现代思潮的泛滥，因为，后现代思潮以宣布同一性的破产作为其立论的根本。

① 尼采：《权力意志》，第195页。

让我们先来看一下尼采是怎么说的：

> 假设，根本就没有这样一种自我同一的A，就像每个逻辑学的（也是数学的）定理把这个A当成前提一样，而这个A也许就是一种表面性，那么逻辑学就是以一个单纯的表面的世界为前提了。
>
> 其实，我们是受无限的经验科学印象的影响才去信仰那个定理的，而经验学似乎一直在肯定这个定理。"物"——这就相当于A的本来基础；我们对物的信仰乃是信仰逻辑学的前提。逻辑学的A就如原子一样，乃是"物"的一种仿制……由于我们不理解这一点，而且我们从逻辑学得出了衡量真实存在的标准，我们就已经走在这样的路上了：即把实体、谓语、客体、主体、行动等一切基础都设定为现实性了：这就叫设计了一个形而上学的世界，这就叫一个"真实的世界"（——但是，这个世界就又成了表现的世界……）。①

在逻辑学中，同一性是指A=A这种情况，这就是说，逻辑元素A恒定地等于它自身。这在逻辑中无疑是可能的，因为逻辑元素A只是一种逻辑上假设的情况。然而，当把这个逻辑定理用于描述现实现象时，麻烦就出现了。在现实中，可能存在着一个恒定不变的的现象吗？把生生不已的现象理解为某种"存在物"和"凝滞物"不就是对世界的粗暴的简化吗？尼采就是这样发问的。他说："概念上的矛盾定理来自以下的

---

① 尼采：《权力意志》，第256页。

信仰，即认为我们能够构成概念，认为某个概念不仅会描述某事物的本质，而且会理解这个本质……事实上，逻辑学（就像几何和算术一样）只适用于我们创造的、虚构的本质性。逻辑学试图按照一个由我们设定的存在模式去认识现实的世界，更确切地说：它使我们学会了图画和算术……”[①] 正如在几何学和算术中的情况一样，逻辑学也只能适用于虚构的理想世界，因为，比方说，在现实中，几乎不可能找出一个完全吻合“圆”的定义的理想的圆；同样道理，作为逻辑定理的同一性也只能适用于虚构的本质性。所以尼采说逻辑学只是“试图按照一个由我们设定的存在模式去认识现实的世界”，但按照这样的模式去加以认识的，压根儿就不再是现实的世界，因为它已经把世界简化和逻辑化了。为此，尼采挖苦说，这种模式只能使我们学会“图画和算术”，因为这种试图通过逻辑去把握现实世界的做法，恰恰使我们远离了现实性。“‘绝对的现实性’，‘自在的存在’是矛盾的。在一个生成的世界中，‘现实性’始终不过是为达到实际目的的简单化，或者是粗糙不堪的器官产生的错觉，或者是发展速度的差别性。”[②]

出于这样的理由，尼采反对所有下列概念：主体、自我、灵魂、精神、客体、对象、同一性、决定、自主、自由、意志、事物、物、物质、物性、特性、原因、结果……如此等等。所有这一切概念都是现代哲学和现代科学赖以存在的基础，而反对所有这一切概念，也就是从根本上放弃了现代性哲学，也就是等于宣布自己不再在主体哲学的范畴内进行修修补补的事情。

最后，尼采宣布，所谓客观科学、所谓“真理”，其实只不过

①② 尼采：《权力意志》，第257页，第268页。

是权力意志的需要。这样，尼采想要竭力摆脱的形而上学终于在他自己身上留下了一个尾巴。笛卡尔所说的"一切真实的东西，人们都可以清楚、准确地理解"的说法，以及认为逻辑的精确性、透彻性是真理的标准的看法，"为通向最后的形而上学作好了准备"。因为这样一来，机械论的世界假说就成了受欢迎的和可信的了。但是，尼采反问道：人们怎么会相信这样一种拙劣的混淆：即真理与简单图像之间的混淆的呢？人们怎么会知道事物的真实性质在于同我们理智的这种对比呢？就不会是别的样子吗？不会是最大限度地赋予理智以权力感的假说得到了理智最大限度的偏爱、重视、因而被奉为真实的吗？在一连串有力驳击后，尼采抛出了自己的、后来被海德格尔称为最后的形而上学的方案：理智把自己最自由的和最强有力的能力设定为最有价值之物，因而就是真实之物的标准。具体地说，尼采新形而上学方案是这样的：

> "真实"——从情感方面来说——它是最能激发情感的'东西'('自我')；——从思维角度来说——它是赋予思维以最大的力感的东西；——从触觉、视觉、听觉来说——在这方面会引起最强烈的反抗。这样，最大限度的成就为客体唤起了对那个叫作现实性的"真理"的信仰。力感、奋斗感、反抗感等竭力劝告人们相信这里确有反抗物存在。①

这样，尼采完成了他最后的形而上学方案，这一方案可以

① 尼采：《权力意志》，第258页。

用以下几个连续的等式(即不断递进的还原)来表示:

真理=最能激发情感的东西=自我=肉体感觉=力感=权力意志。

正如马克思在著名的论纲中提出的那句名言:哲学家向来只是解释世界,而问题是改造世界;尼采也说,哲学家只是千方百计去"知",而问题在于"行"。但什么是"行"?该怎样"行"呢?在这儿,跟所有理论体系一样,尼采也陷入了自我指涉的矛盾之中。因为,一旦尼采不能在现代认识论的层面上满足于真理的形式标准,而他又不屑于再在现代性哲学话语内提出理性的不同修正案,那他势必只能另起炉灶,寻找完全不同的基础了。这个基础,正如我们都已经清楚了的,就是:权力意志。

四、道德自决的现代狂妄

虽然尼采以攻击基督教道德闻名于世,但对我们来说,他揭示主体性原则的一大分支原则——道德自决——的现代狂妄,才具有批判现代性的意义。因而,与通常对尼采的解读着重于描绘尼采的反基督形象不同,我们感兴趣的是尼采对一般道德现象的阐述,特别是他对现代性的重要基础——道德自决——的消解。尼采曾说:我们的义务即是其他人对于我们的权利。他们是如何获得这份权利的?通过把我们当做能够立约和回报的存在,通过把我们置于一个与他们平等的地位和因而在某些方面信任我们、教育我们、谴责我们和支持我们。我们履行我们的义务——这也就是说,对于其他人所给予我们的这一切,我们表明我们自己的力量,按照他们给予我们的多少做出相应的回报。因此,促使我们履行我们的义务

的是我们的自负；当我们为了回报其他人为我们所做的事情而为其他人做某些事情时，我们是在修复我们的自尊……义务感的关键在于，对于我们的权力程度，我们与其他人具有相同的信念，也就是说，我们有能力对其他人做出某种许诺并去完成这种许诺（"意志自由"）。——我的权利乃是我的权力的一部分，其他人不仅承认我的这部分权力，而且还希望我保存这部分权力。其他人为什么会这样做呢？首先，他们这样做是出于谨慎、恐惧和小心：或者是希望从我们这里得到类似的回报（保证他们自己的权利），或者是认为与我们作对是危险的或没有意义的，或者是认为我们的力量的任何减少对于他们来说都是一种损失……其次，他们这样做是为了赠予和让渡……[①] 现代哲学与社会思想（法学、伦理学、社会学）苦心经营、反复筹划才得以立足的那些基本原则，如主体自由、法律下的平等、权力与义务的对等，就这样在尼采的解构下土崩瓦解。具体地说，尼采攻击现代性的自由意志、道德自决原则，是从以下几个方面着手的：

首先，尼采抨击了现代人道德自决的前提——现代人知道自己的每个行动的原因——这一致命的自负。尼采将这种现象看作现代的自大狂的又一例证。他说："有一种最古老的幻想坚持认为，我们在任何情况下都对人类的行动的产生过程一清二楚。不仅仅是'看到人们的灵魂的上帝'，不仅仅是精心策划行动的行动者，而且每一个其他人也都毫不怀疑，任何人的任何行动的任何现象都不能瞒过他的眼睛。'我知道我想要的是什么，我知道我所做的是什么，我是我的行动的自

---

① 尼采：《曙光》，田立年译，漓江出版社，2000年版，第84－85页。

由的原因，我相信其他人，其他人也是他们行动的原因，我可以说出导致行动的每一种道德可能性和内心活动；无论你如何行动，我都不会吃惊——关于行动，我了解我自己，并且也了解你们每一个人！'"①

其次，尼采认为，这种将道德自决归因于道德认知，并且把道德（善）等同于认识（知）的“最古老的幻想”虽然仅在现代达到登峰造极的状态，但它却早在苏格拉底和柏拉图那里就已经奠定了基础。他说：“在这方面，柏拉图和苏格拉底不愧是伟大的怀疑者和值得赞美的革命者，但是另一方面，他们又表现得令人难以置信地轻信，怀有一种致命的偏见，犯下了不可饶恕的错误，相信‘正确的知识必然导致正确的行动’——这一原则表明，他们并没有同那种普遍的疯狂和自大最后决裂，仍然相信存在着对于行动的基本性质的知识。……我们对于一项行动的知识，无论是多么详尽无遗，都不足以使我们做出这项行动，知识与行动之间的广阔距离从来没有哪怕是一次得到消弭，这难道不是一个‘可怕’的真理吗？行动从来就不是它对我们显现出来的那种东西！……道德行动实际上是‘某种不是道德的东西’——但究竟是什么东西我们不能说：所有行动的奥秘都是不为人知的。”②

我们都知道尼采在其《悲剧的诞生》中论述过的那个著名的思想，即苏格拉底哲学的创世标志着希腊悲剧精神的衰落。因为在希腊悲剧那里，人的行动乃是他无法完全认知，也无法完全加以掌握的“命运”所为。在这一点上，希腊人的伟大在

① 尼采：《曙光》，田立年译，漓江出版社，2000年版，第91页。

② 尼采：《曙光》，第91－92页。

于他们充分意识到人的行为动机的复杂性，以及为人的理性所不及的因素在人的行动过程中所扮演的角色。而现代人的自大和自负恰恰在于他们深深地迷信于理性万能，深深地迷恋于个人自主的幻觉。尼采问道："也许我们还应该指出，聪明的俄狄浦斯是正确的，我们确实不能对我们的梦境负责——但是我们同样也不能对我们的白日生活负责，所谓意志的自由之说乃是人类的狂妄自大和权力感的过错？"①

最后，尼采从根本上扭转了道德估价的基础；道德的善恶被生命力的强弱所取代，追求德性为权力意志所取代。道德的基础发生了根本的逆转。"好"成为强者充沛、力量、慷慨和肯定的价值，而"坏"则是弱者虚伪、阴毒、怨恨和否定的价值，即主子道德与奴才道德的不同价值在全新的基础上得到了重估。这是我们在尼采的《超善恶》以及《道德的谱系》等著作中已经非常熟悉的主题。因而，不妨说，尼采颠倒了道德的理性基础，并试图在生命力、权力意志的基础上重估一切价值。尼采也改变了伦理学研究的方向，即从伦理学之哲学和认识论方向，转向伦理学之生理学和心理学方向。

在《论道德的谱系》一书中，尼采表现出了超乎想象的心理学天才，他赋予道德行动以生理学和心理学的动机，正如在现代性伦理话语中以哲学和知识论作为基础一样，尼采的反道德首先是从颠倒这一基础开始的。尼采的这一洞见，对现代心理学产生了持久的影响，并对二十世纪群众心理学、政治哲学(特别对极权主义兴起的心理基础)，集体行为研究，现代社会心理学，乃至于经济学等社会科学产生了不可估量的重

---

① 尼采：《曙光》，第101页。

要贡献。尼采认为，凡是对人类繁荣和生活的充实、力量和意志起推动作用的，就是“好的”，反之，则是“坏的”。尼采在全新的基础上对种种价值作了重新估价。他说：

> “好”的判断不是来源于那些得益于“善行”的人！其实它是起源于那些“好人”自己，也就是说那些高贵的、有力的、上层的、高尚的人们判定他们自己和他们的行为是好的，意即他们感觉并且确定他们自己和他们的行为是上等的，用以对立所有低下的、卑贱的、平庸的和粗俗的。从这种保持距离的狂热中他们才取得了创造价值，并且给价值命名的权利：这和功利有什么关系！……
>
> 高尚和维持距离的狂热，就是我们说过的上等的、统治艺术的那种持久的、主导的整体和基本感觉，与一种低下的艺术、一个“下人”的关系——这就是“好”和“坏”对立的起源。①

尼采以无与伦比的文采讲述了传统“善恶”价值观发源的故事，然后恶狠狠地将其连根铲除。他首先将传统的“善恶”价值观追溯至两大阶级的分野。他说，骑士－贵族的价值判断的前提是一个强有力的体魄，是一种焕发的、丰富的、奔放的健康，以及维持这种体魄和健康的条件：战斗、冒险、狩猎、跳舞、比赛等等所有强壮的、自由的、愉快的行动。而贵族化教士的价值方式是认为战斗对他们来说是糟糕透顶。教士是最凶恶的敌人，因为他们最无能。从无能中生长出来的仇恨

① 尼采：《曙光》，第 12 页。

既暴烈又可怕,即最富有才智又最为阴毒。……正是教士(特别是犹太教士)敢于坚持不懈地扭转贵族的价值观念(好 = 高贵 = 有力 = 美丽 = 幸福 = 上帝宠儿),而且咬紧了充满深不可测的仇恨(无能的仇恨)的牙关声称:"只有苦难者才是好人,只有贫穷者、无能者、卑贱者才是好人,只有忍受折磨者、遭受贫困者、病患者、丑陋者才是唯一善良的、唯一虔诚的,只有他们才能享受天国的幸福,——相反,你们这些永久凶恶的人、残酷的人、贪婪的人、不知足的人、不信神的人,你们也将遭受永久的不幸、诅咒,并且被判入地狱!"①

尼采还讲述了这一故事的另一个版本。在这个著名的版本里,尼采将"善恶"价值观追溯到猛兽与羊羔的分野。他说,言归正传,关于"好人"观念的另外一个起源,也就是仇恨者想像出来的那种好人,这个问题也需要有一个解。羊羔怨恨猛兽毫不奇怪,只是不能因为猛兽捕食羊羔而责怪猛兽。如果羊羔们私下里议论说"这些猛兽如此之恶,难道和猛兽截然不同,甚至相反的羊羔不能算是好的吗?"那么这样一种理想的建立并没有什么可以指责的,尽管猛兽会投过讥讽的一瞥,它们也许会自言自语地说,"我们并不怨恨这群好羊羔,事实上我们很爱它们,没有什么东西比嫩羔的味道更好了。"故事说到这里,尼采禁不住跳出来评论道:要求强者不表现为强者,要求他不表现征服欲、战胜欲、统治欲,要求他不树敌,不寻找对抗,不渴望凯旋,这就像要求弱者表现为强者一样荒唐。②

由于尼采将人的基本冲动概念化为权力意志,因此他便可以得出这样一个结论:强者出于本质地"好",而弱者出于本

①② 尼采:《曙光》,第 18 - 19 页,第 28 页。

质地"恶";强者把他出乎本能地加以赞美的东西称为"好",而弱者出乎本能地厌恶的事以及他本质上不能胜任的事称为"恶",并因此假想出一种恶的对立面"善"。这样一来,尼采把问题转移到了强与弱的分野。但强与弱究竟如何区分?在这儿,尼采使用了一个类比:即猛兽与羊羔。然而,问题就出在这儿。猛兽与羊羔是两种根本不同的动物,人类当中强者与弱者的区分也是两种不同种类的区分吗?**按照尼采的逻辑,导向种族主义乃至种族灭绝是不可避免的。但是,要跟尼采争辩很不容易,因为他的风格不是诉诸推论的论辩性,而是诉诸美文的情感煽动力量。**

五、浪漫主义最后的恶之花

尼采对现代性的攻击,涉及现代性原则的各个层面,他当然不会放过现代性在艺术领域中的体现——浪漫主义及其艺术自主的主张。但是,尼采对待主体性原则的这个具体体现——艺术自主——,与对待客观科学和道德自主不同。在对待客观科学与道德自主原则时,尼采采取了颠倒、打乱与覆盖的典型解构程序。在对待艺术自主这一点上,尼采或多或少作了保留,换言之,他并没有全盘否定艺术自主这一原则,而是就艺术自主原则的内涵作出调整。正是在这个问题上,尼采留下了严重的现代主体哲学的尾巴,从而导向了海德格尔所称的"最后的形而上学"。

由于艺术以及生命的艺术化-审美化已经成为尼采唯一的救命稻草,尼采除了紧紧抓住不放,没有别的办法。那么,接下来的问题就只能是,尼采如何将自己与浪漫主义——现代性的艺术自主原则的集中体现者——区别开来?这也就是

尼采拼命要把自己从叔本华和瓦格纳的种种纠缠中迅速摆脱出来的原因。

在《现代性的哲学话语》里，哈贝马斯就这个问题的第一方面作了较为详细的说明。首先，哈贝马斯断定，社会整合的宗教力量在启蒙过程的觉醒中渐次衰弱了。这一启蒙的特征是"认知过程建立在洞见不能被任意忘却，只能被更好的洞见所超越或纠正这一事实之上的不可逆性"。因此，启蒙的缺陷只能由更激进的启蒙来改善；这就是为什么黑格尔及其门徒不得不将他们的希望置于启蒙的辩证法之上，在这一启蒙辩证法中，理性被当作宗教的统一力量之等价物加以估量。[①]黑格尔及其左右翼的门徒提出了能完成这一计划的理性的概念，但是，哈贝马斯认为，他们的全部努力都失败了。哈贝马斯在分析尼采抛弃启蒙辩证法的各种理性修正方案时，指出了尼采利用历史理性的梯子，以便最后抛弃它并在作为理性之他者的神话中寻找一个新的立足点。对此，尼采本人说："因为历史教育的起源——及其与'新时代'精神，一种'现代意识'的内在的、激烈的矛盾——这一起源自身也必须被历史地加以理解，历史自身必须解决历史的问题，知识必须将矛头指向自身——这三个方面的必须是'新时代'的必不可少的新精神，假如它真的包含着什么新的、重要的和原创的和生活的希望的话。"[②]显然，尼采此时正在构思他的《悲剧的诞生》，一种以历史哲学的方法所作的探索。这一探索使他超越了亚里士多德的世界和罗马－基督教世界，并返回到源头，返回到

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.84.

② Ibid., P.86.

“伟大、自然和充满人性的古代希腊世界”。对尼采而言，后现代的这个开端是清楚明白的。一方面，历史辩证法只是强化了现代性的成就中的那些清晰可感的分裂；以文化宗教的形式被加以宣扬的理性，不再有发展任何可以更新传统宗教的统一力量的综合力量。另一方面，通向现代性的修复之路已被挡住。古代文明的宗教－形而上学世界观本身已经是启蒙的产物；它们太理性了，因而，难以产生反对现代性的激进启蒙的力量。

尼采这两个断言中的第一个比较容易理解，它的意思是说，表现为文化宗教的理性再也释放不出综合力量，从而也就无法更新传统宗教的统一力量。对此，我们已经知道，无论是黑格尔还是其左派和右派的门徒所奉行的启蒙辩证法方案都宣告失败；我们也已经知道，尼采选择了全盘放弃启蒙辩证法计划，是因为在他看来，现代性由以奠定自身的主体性（即主体中心理性）原则的亏空，特别是现代各个相互独立的知识领域的核心原则——客观主义科学、道德自主以及我们正在讨论的浪漫主义－艺术自主——在各自层面上的失效，使得围绕理性的不断修正的辩证法方案已没有任何出路。他对主体中心理性的批判，对客观主义科学的解构，对道德自决的拆解，早已表明了尼采在这个问题上的一般立场。至于，第二个断言，即认为通向现代性的修复辟之路已被堵死，特别是尼采认为古代文明中的宗教－形而上学世界观本身已是启蒙的产物，它们过于理性，已无法再去对抗现代性的彻底启蒙这一点，我以为需要再花一点笔墨加以讨论。

尼采认为，古代文明即希腊文明的启蒙过程是经由“以理性对抗本能”得到实现的，在他眼里，苏格拉底是达成这一步

的罪魁祸首。由于苏格拉底出现，世界便成为理性解释的对象，科学与理性（大多数时候，这两者干脆被等同起来）则成为世界的主宰。这一逆转非同小可，因为自此之后，荷马笔下奥林匹斯山上那些充满灵光的希腊诸神开始隐退，而酒神狄奥尼索斯则开始被人遗忘，世界由此急转直下：

> 谁一旦看清楚，在科学奥秘的启蒙者苏格拉底之后，各种哲学流派如何像后浪推前浪那样不断兴起，一种闻所未闻的包罗万象的求知欲如何波及知识界的广泛领域，作为每个才智杰出的人的真正任务，把科学推向大洋大海，使它得以汹涌澎湃地发展，从此就再也无法把它拖回小河小溪，由于这包罗万象的求知欲，一张共同的思想之网如何覆盖了整个地球，并且窥探整个太阳系的规律，谁一旦了解了这一切，并且看到了现代高得惊人的知识金字塔，他就不能不把苏格拉底看作所谓世界历史的转折点和旋涡中心。①

这些话不仅比海德格尔说得更早，而且也说得更透彻。好作惊人之语的尼采在这儿再次故态复萌，人们难得跟上尼采如此大跨度的跳跃。一般而论，即便是那些反对现代性的人们，也只把现代性的罪恶归因于主张主体中心理性的现代启蒙运动，又有谁会像尼采那样，把这笔帐一直算到几千年前的苏格拉底头上呢？

那么，苏格拉底究竟做了些什么，会让尼采如此愤愤不

① 参尼采：《悲剧的诞生》，赵登荣译，漓江出版社，2000年版，第92页。

已？在于相信理性可以认识事物的本质，在于提出了知识即美德，谬误即罪恶的可恶的等式，在于认为世界可区分为现象与本质，在于自此之后，世界已无法逆转地沿着苏格拉底那可怕的符咒行进了。尼采知道，苏格拉底哲学一旦站稳脚跟，那就意味着很难撼动它。尼采比后来的海德格尔更为大胆地宣称现代的技术狂奔，其实早在希腊理性主义那里就已埋下伏笔。尼采说："但是，科学受它强烈的妄想的激励，现在不可阻挡地急速奔向它的极限，它的隐藏在逻辑本质中的乐观主义由于这种种限制而崩溃。"[①] 这解释了，早已如此理性化了的世界，如何还有能力去对付现代更加激进的启蒙呢？真的，尼采反问道："这张覆盖生存的艺术之网，即使冠以宗教或科学之名，是否会越织越牢、越织越细？或者它注定要在现在自称为'现代'的那个野蛮的旋涡里撕成碎片？"[②]这样，尼采就为自己绕开现代启蒙运动，放弃启蒙辩证法——启蒙带来的错误只能由更加激进的启蒙所替代——，从而为到最最古老的源头——狄奥尼索斯——那里寻找灵丹妙药做好了准备。

显然，尼采受了荷尔德林的影响，即秉承了早期浪漫主义对这位酒神的迷狂。狄奥尼索斯崇拜对一个启蒙已失去对自己的信心的时代之所以有吸引力，是因为欧里庇得斯和智者批判的希腊，一直保留着古代宗教传统。哈贝马斯曾援引法兰克认为，核心问题是狄奥尼索斯作为未来的上帝有望自我拯救。酒神狄奥尼索斯是宙斯与死去的女人赛墨勒的产儿。天后赫拉出于忌恨对他竭尽迫害之能事，最终迫使他发了疯。打那以后，酒神就和一群野蛮的色鬼和酒徒在北非

①② 尼采：《悲剧的诞生》，第93页，第94页。

和小亚细亚一带漫游。正如荷尔德林所说，狄奥尼索斯是一位“外国之神”，他使西方陷入“神的黑暗”，但是，有朝一日，酒神将在秘密的宗教仪式中复生，并从迷狂中解脱出来，最终踏上回归之途。他与所有其他神氏有所不同，他是缺席之神，但又必然会回来。他与基督有许多相似之处：基督也去世了，只留下面包和酒，直到他自己回来那一天。当然，狄奥尼索斯有些别拘一格：在他的狂热的纵欲中，他保持着，不妨这么说，社会团结的资本，而这在基督教西方早已随宗教的古老形式一起消失了。因此荷尔德林把狄氏神话跟历史解释的唯一特征联系起来，这一特征保持着一种弥赛亚式的期待——一种其影响一直延续到海德格尔的特征。从西方历史的创世起，它就一直处于远神的黑夜或存在之遗忘的黑夜。未来之神将更新失落的源始力量；正在到来的神通过他的缺场使其到来变得可知。[1]

成熟后的尼采认识到，瓦格纳——在他那里，现代性几乎已达到“顶点”——在“现代性尚未完满”这一点上与浪漫派持有相同的观点。尼采与瓦格纳（稍微次要一些还有叔本华）的关系最集中地体现了尼采与浪漫主义的联系与区别，同时也最鲜明地表达了尼采对现代性的攻击要比任何浪漫主义者来得彻底。尼采对瓦格纳（还有叔本华）那种起初五体投地的崇拜，到最后咬牙切齿的愤恨的转变过程，是我们把握尼采思想发展脉络的最佳时机。因为正是瓦格纳使尼采“对我们现代人还在为之欢呼的一切大失所望”，因为，用尼采自己的话来说，瓦格纳这位“怀疑型颓废者”“突然……在耶稣的十字架前

① 参哈贝马斯前揭书，第 91 - 92 页。

低头认罪"[1],在尼采看来,瓦格纳仍旧臣服于狄教与基督教的浪漫统一。与浪漫主义者一样,瓦格纳也很少敬重狄氏这一半人半神,正是他逃脱了同一性的诅咒,正是他使个体化原则失效,也正是他赋予了对抗超验上帝的一元性的多元性和对抗规范的失范以价值。在阿波罗那里,希腊人神化了个体以及对个体界限的观察。但是阿波罗式的美学与适度只是掩盖了在酒神节的狂欢气氛中潜在的泰坦族和野蛮民族的基础,因为在这里,"个体,带着他全部的界限和适度,屈服于酒神的陶然忘我状态,并把阿波罗的清规戒律抛诸脑后。"[2]

然而,如果说尼采坚持本能高于理性,艺术高于哲学,那仍然与浪漫主义的基本主张没有二致。尼采比瓦格纳和叔本华高明的地方在于,他不仅是他俩的信徒,更是马拉美和宣称为艺术而艺术的象征主义者的同代人。因此,作为对酒神描写的综合——作为对臣服于彻底自我放纵的陶然忘我——还存在着当代艺术的经验(这一经验再度在与浪漫派的比较中被激进化了)。只有当主体失去自己,当它从实证主义的时空经验中脱胎换骨,当它为突如其来的震撼所震惊,当它认为"对真正在场的渴望"(奥克塔维奥·帕斯语)已经实现,并且,在瞬间意识到自我的丧失;只有当理智的行为和思想的范畴已被颠倒过来,日常生活已分崩离析,习以为常的规范的幻觉已经坍塌——只有到那时,不可预料和令人震惊的世界才会敞开。尼采继续浪漫派从所有理论的和实践的关联中提纯审美现象的做法。在审美经验中,狄奥尼索斯式的现象与理论

① Ibid., P.93.

② Ibid.

知识和道德行为以及日常生活之间隔着一道“遗忘的鸿沟”。艺术开启了通往酒神的道路，只有在狂喜的代价下——在痛苦地丧失区别并在个体的失去有限性的代价下——与不可测度的自然融为一体。[1]

这一酒神原则的叔本华式的概念扭转了新神话方案——它对浪漫派的弥赛亚主义是陌生的——现在的问题是彻底抛弃被虚无主义掏空了现代性。哈贝马斯认为，从尼采开始，对现代性的批判第一次摒弃了其解放内涵。主体中心理性遭遇到了理性的绝对它者。而且，作为理性的反面权威，尼采诉诸回到古典王国的经验——脱离中心主体性的自我开放的经验，这一主体性已从所有认知的和私有的目的的行为的束缚中，从功利和道德的必然性中解放出来。“打破个体性原则”成为逃脱现代性的途径。[2]这样，尼采就可以超越叔本华的个体性的悲观主义，从而在与大化的融合中获得深沉的极乐。为此，尼采在自传中总结说：“肯定生命，甚至肯定生命的最陌生和最棘手的问题。要生命的意志即甘心牺牲最高的和无穷无尽的生命类型——我称其为狄奥尼索斯的，我认为，这就是通向悲剧诗人心理的桥梁。不是为了摆脱恐惧和同情，不是为了用激烈迸发来摆脱危险的冲动——亚里士多德的误解——；而是为了越过恐惧和同情，成为生成本身的永恒欢乐——这种欢乐本身也就包含着对毁灭的欢乐……”[3]

这样，尼采就告别了瓦格纳和叔本华，也告别了悲观主

---

① Ibid., PP93－94.

② Ibid., P.94.

③ 尼采：《看哪这人》，载《权力意志》，第52－53页。

义。尼采为此颁布了区分的准则,即出于不满和匮乏的悲观主义和浪漫主义,以及出于充盈和肯定的超人和权力意志:"艺术是对现实的不满吗?或者,是对已享受的幸福表示感激吗?前一种情况指的是浪漫主义,后一种情况指的是灵光和酒神颂歌(简言之,奉若神明的艺术)。"①

六、肉体还原与泛美学迷雾

无所不在的权力意志的理论使尼采首先能够解释一切有关存在者和善的世界结构,以及从事认知和道德行为的主体的表象同一性是如何形成的(参见本章有关尼采对客观科学批判所作的分析)。其次,尼采说明了内在精神领域是如何借助于灵魂和自我意识而建构起来的(参见本章对尼采的主体性批判所作的分析)。再次,尼采说明了形而上学、科学和禁欲观念是如何取得统治地位的(参见本章有关尼采对现代主体性哲学、客观主义科学以及道德自决的批判所作的分析)。最后,主体中心理性又是如何依靠权力意志深处不可救药的受虐狂式的颠覆而获得其整体成就的,主体中心理性的虚无主义统治被认为是权力意志反常的结果和表达。

尼采对现代性的攻击,特别是对主体性的攻击,并不是简单否定了事,而是将主体中心理性本身理解为权力意志的一种受虐狂式的颠倒,现代以主体为中心的理性的虚无主义的统治则被理解为权力意志的反常的表达。**要知,它们都是权力意志的表现,但那是作伪的权力意志。**揭示这种经常作伪的权力意志,是尼采的一大创举。在《曙光》"伪自我中心主

① 尼采:《权力意志》,第202页。

义"一节中,尼采轻而易举就暴露了现代人最引为自豪的、作为主体性的核心基础的个体中心主义。尼采说:"我们中间的绝大多数人,无论他们是多么热衷于想象和谈论他们的'自我中心主义',却终其一生不曾为他们的自我做过一件事情:他们的所作所为全都是在为他们的自我的幻想效劳,这种幻想是在他们周围的人的头脑里形成并被灌输到他们的头脑里——他们全都生活在一片抽象和半抽象的流行意见的捉摸不定的迷雾中,像做梦一样评价和被评价着,一个人居住在另一个人的头脑中,而这另一个人又永远居住在其他什么人的头脑中:一个离奇古怪的幽灵世界!……这种习惯和意见的迷雾几乎独立于生活于其中的人群而存在和生长,对于通常所谓的'人'的观念产生了无法估量的影响,使这些对于他们自己一无所知的芸芸众生对于苍白的抽象的'人'——实际上是一个虚构——反倒坚信不疑。"[①]

尼采对现代性的抨击十分有力,可谓击中现代性的要害。但正如他对主体性哲学的抨击那样,尼采将人的行动、作为和过程背后设定一个原本性的东西——权力意志,仍然落入了现代性哲学的圈套。设若他认为只有行动、作为和过程本身,没有更基本的东西——权力意志之类,他将导向自然主义;设若他认为在行动、作为和过程背后还有一个更为基本的东西,那他就不可避免地陷入新一轮的形而上学。事实上,尼采在两个方向上落入了最后的形而上学:一是他的肉体-权力的还原倾向;二是他的回归前苏格拉底的泛审美化倾向。

尼采的肉体-权力的还原倾向,集中地体现在尼采的新

---

① 尼采:《权力意志》,第77页。

形而上学中，我们可以将尼采的新形而上学视为生命－权力－肉体三位一体的哲学。尼采的《查拉图斯特拉如是说》几乎是围绕着这个主题展开的。尼采在此书中呼吁说："弟兄们，宁肯随我听从健康的肉体的声音吧，此为更诚实、更纯洁的声音。健康的肉体在更诚实更纯洁地说话，这个完美的端正的肉体在叙说着尘世的意义。"[①] 在《权力意志》中，尼采提出"根本的问题：要以肉体为出发点，并且以肉体为线索。肉体是更丰富的现象，肉体可以仔细观察。肯定对肉体的信仰，胜于肯定对精神的信仰"[②]，并声称："我要研究一下我们的估价和价目表的由来。……我们的估价和道德价目表本身有什么价值呢？在它们当道的时候会出现什么现象呢？为了谁呢？和什么有关呢？——答案：'生命。'但是，什么叫生命？这就必须给生命的概念下一个新的、确切的定义了。我给它开列的公式如下：生命就是权力意志。"[③]

巴雷特认为，尼采早就正确地意识到西方哲学中的主要冲突一开始就有，就在柏拉图谴责诗人和艺术家栖息在感觉世界里而不是在抽象的超感觉世界——理念——里。理念代表的真正的存在，与感觉世界中永恒变异之流正好相反。尼采站在艺术家一边。他说，真实的世界，是感觉的世界和变易的世界，除此之外再没有别的什么世界。然而，为了成为系统的思想家，尼采不得不成为一位形而上学者，而形而上学者被迫向存在的理念求援。说实在的，尼采的思想保留着他的动

① 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，黄明嘉译，漓江出版社，2000年版，第25－27页。

②③ 尼采：《权力意志》，第178页，第181－182页。

力论,因为存在被转变成为变易,事实上,基本上变成了强力意志。[1] 哈贝马斯认为,尼采的这条向生命、肉体和权力意志还原的线索,在法国哲学家巴塔耶、拉康那里得到延续,并在福柯那里达到颠峰。事实上所有主张肉体乃是不可还原的最后屏障的后现代论者,都可以追溯到尼采的这一形而上学锚点。

尼采的另一个形而上学锚点,便是他的回归前苏格拉底的审美泛化。**由于尼采将"人"、"自我"、"主体"之类的概念统统视为一种虚构,他就更加无法发展出一种社会概念,换言之,在尼采那里,只有肉体、力感、权力意志才是唯一真实的,这就使得尼采只有通过审美化的泛滥来谋求对现代以个体主体为中心的理性实施批判,因此他不可能提出一种有效的社会分析和批判。**尼采对于现代社会、政治、法律等层面的问题所下的判词几乎不值一提,除非作为一种泛审美化的形而上学和政治浪漫主义的危害性的反面例子。在尼采的眼中,既然现代性在一切领域的表现——主体性、真理(客观科学)、道德、艺术(浪漫主义)——无一不是权力意志反常的结果。那么,什么是权力意志的正常表现呢?

答案就是狄奥尼索斯精神。因此,尼采才会把现代虚无主义理解为众神退隐之后的黑夜,而缺席的上帝终将降临。尼采把反基督的回归时刻定为"伟大的日午",这与波德莱尔审美化的时间意识有着惊人的相似。"潘神来临之际,白昼凝神屏息,时间固定不动——瞬间与永恒融为一体。"[2] 哈贝马

---

① 巴雷特:《非理性的人》,杨照明等译,商务印书馆,1995年版,第198页。
② 参哈贝马斯前揭书,第95页。

斯认为，尼采诉诸超越理性视界的彻底的理性批判带有某种“诱逼性”(suggestiveness)，因为对于现代性的这种批判“暗中乞灵于来自审美现代性的基本经验尺度”，尼采让趣味——是否合乎口味——作为真和假、善和恶之外的认识工具出场。正如我们已经在前面提到过的那样，位于尼采思想核心处的那个断言——世界只有作为审美对象才是正当的——是如何帮助他营构起整个思想大厦的。归根到底，尼采说：“就像我们爱美一样，它也是创造性的意志。两种意义并存；现实的含义就是，以按我们的爱好创造事物为目的来获取权力的手段。对创造和改造的爱好！我们只能认识我们亲手造就的世界。”[①] 从这种思想过渡到审美的泛化和政治浪漫主义是极其方便的。尼采在这方面的作为可谓不余遗力。他相信，欧洲人将成为一种伟大的种类，

> 因为，它是为高等的自主的种类效力的，这种类高踞于它之上，并且只有这样才能领受其任务。这里指的主人种族不仅任务只在于发号施令，而是具有自己的生存范围，充盈着对美、勇、文化、风格乃至最精神性事物的力。一种有权享用奢侈的肯定种族——它强大无比，再不需要美德命令式的残暴；它无比富有，再不需要节俭和咬文嚼字。它身在善与恶的彼岸；在一所为特殊和精选出来的植物准备的暖房里。[②]

---

①② 尼采：《权力意志》，第117页，第235页。

第六章　海德格尔的现代性病理学诊断

海德格尔是继尼采之后欧洲最重要的思想家，在关于现代性的后现代言说中占据了关键的位置。海德格尔的后现代话语集中表现在对现代性的三位一体——现代科技、虚无主义与形而上学——的批判中。本章指出，海德格尔的现代性批判提供了对欧洲现代性的深层的病理学诊断，但是，海德格尔的玄学化与审美化倾向使得他不能恰当地看待现代性中的负面因素，从而在理论的层面上落入玄虚，而在行动与实践层面上则陷于无从着落的地步。本书认为这指向了揭示海德格尔事件的本质的可能途径。

一、海德格尔论现代科技的本质

与对待尼采的情况一样，我们也从海氏论现代性特征的几段文字开始。在《世界图像的时代》一文中，海氏描绘了一幅现代性的“图像”。他认为：

1)科学乃是现代的根本现象之一。

2)机械技术始终是现代技术之本质的迄今为止最为显眼的后代余孽，而现代技术之本质是与现代形而上学之本质相同一的。

3)现代的第三个同样根本的现象在于这样一个过程：艺术进入了美学的视界内。这就是说，艺术成了体验的对象，艺

术因此被视为人类生命的表达。

4)第四个现代现象在于:人类活动被当作文化来理解和贯彻。而文化就是通过维护人类的至高财富来实现最高价值。文化本质上必然作为这种维护来照料自身,并因此成为文化政治。

5)现代的第五个现象乃是弃神。这个表述的意思并不是彻底地把神消除,并不是粗暴的无神论。弃神乃是一个双重的过程。一方面,世界图像基督教化了,因为世界根据被设定为无限、无条件、绝对的东西;另一方面,基督教把它的教义重新解释为一种世界(基督教世界观),从而使之符合于现代。弃神乃是对于上帝和诸神的无决断状态。[①]

海氏对现代的这幅素描图与我们在分析现代性的奠基中作为现代性的主要原理提出来的那些见解大致吻合。比如,在我们对现代性诸原则的勾勒中,现代性在科学领域中的表现乃是客观性,海氏则把科学把握为现代的根本现象和首要特征;现代性在哲学中的表现乃是主体性,海氏则以现代形而上学的本质来界定之;现代在实践领域的表现是道德自决,海氏则把以维护最高价值为旨归的现代文化理解为文化政治;现代在审美领域的表现是艺术自主或艺术家自我实现,海氏则把它阐释为现代文艺的自我表现(表达)。另外,海氏现代图像的第五条("弃神"),也可以理解为自韦伯以来德国几代思想家共同思想结晶的一种表述。

海德格尔曾说:"如若我们成功地探得了为现代科学建基

① 海德格尔:《世界图像的时代》,见《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店,1996年版,第855-856页。

的形而上学基础,那么就必然完全可以从这个形而上学基础出发来认识现代的本质。"①

显然,海氏的现代性批判着眼于对现代科学与形而上学本质的揭示上。在海氏心目中,由于现代的根本现象是科学,而现代科学,特别是现代技术的本质乃是形而上学。与此同时,虚无主义被认为是现代的最主要特征,因为形而上学本质上就是虚无主义的。因此,我们可以将海氏的反现代性话语总结为对现代科技-形而上学-虚无主义之三位一体的批判。

1. 海德格尔论现代科学的本质

我们先来看海氏一个非常有意思的想法,它可能是关于不同科学体系不可通约的思想的较早的说法。他说:"我们今天使用科学一词,其意思与中世纪的学说(doctrina)和科学(scientia)是有区别的,但也是与古希腊的'知识'大相径庭的。希腊科学从来不是精确的,而且是因为,按其本质而言它不可能是精确的,也不需要是精确的。所以,那种认为现代科学比古代科学更精确的看法,根本就是无意义的看法。如此,我们也不能说,伽利略的自由落体理论是正确的,而亚里士多德关于轻的物体力求向上运动的学说是错误的。"②

多数人可能不同意海氏的这种说法。这里涉及根本不同的关于什么是事实以及什么是真理等超出认识论范围的问题。既然对于存在者的先行筹划即关于什么是真理的标准是完全不同的,那么,海氏认为,当然不能说这个本体论(存在

---

①② 海德格尔:《世界图像的时代》,见《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店,1996年版,第886页,第886-887页。

论)是正确的而那个本体论(存在论)却是错误的。不同的知识论确乎与不同的本体论(存在论)相关,可问题是,人类众多关于世界的知识,可以被简化为不同的本体论之争吗?这种将人们对世界不同层次的认识一律予以本体论化的做法,再进一步又将不同的本体论大规模地削平为一种本体论——在海氏看来,希腊的逻各斯、中世纪的神学与现代的逻辑学本质上是同一种本体论,他称之为逻各斯-神-逻辑学——的做法是合理吗?我们暂且按下这个问题。先来看海德格尔对现代科学本质的论述。

海德格尔说,"我们今天称之为科学的东西的本质是研究,而研究的本质又何在呢?"研究的本质首先在于:筹划。因为任何研究都需要一个它藉以活动的敞开区域。而对这样一个区域的开启,恰恰就是研究的基本过程。由于在某个存在者领域中,譬如在自然中,自然事件的某种基本轮廓被筹划出来了,研究的基本过程也就完成了。在《现代科学、形而上学和数学》一文中,海氏曾详尽地分析了现代科学的对象域是如何被一步步筹划出来的。[①] 而在《世界图像的时代》讲座里,海氏以物理学为例对这个过程作了一个总结:

> 如果说现在物理学明确地构成了一种数学的物理学,那么这意味着:通过物理学并且为了物理学,以一种强调的方式,预先就构成了某种已经知道的东西。这种构成并非无足轻重,而是对某种东西的筹划,这种东西后来必定成为对所寻求的自然知识而言的自然,即:具有时

---

① 参本书第三章的有关分析。

> 空关系的质点的自成一体的运动联系。……在这一关于自然的基本轮廓中，任何事件都必然被看透了。唯有在这种基本轮廓的视界内，自然事件才作为自然事件而变得显明可见。①

这就是说，**科学研究的本质首先就是从存在论上去建构一个存在者领域，即一个研究的对象领域。不是数学使得物理学精确化，而是现代人对于物理（自然现象）的先行筹划——例如将生生不已、流动不息的现象抽象并概念化为"在时空中运动着的质点"——才使得狭义的数学有了用武之地。**所以，海氏才会为这样说："数学的自然科学的严格性乃是精确性。一切事件必须在这里——如果它们根本上作为自然事件能够进入表象的话——预先被规定为时间－空间上的运动量。"而凡是不能预先被规定为时空中的运动量的事件，即那些不能进入表象的事件，也就无法成为物理学的研究对象，当然更谈不上进行计算了。

科学研究的第二个本质则是：表象方法。海氏解释说，如果被筹划出的区域要成为对象性的，那就得使人们能够在这个区域的多样性中去遭遇它。因为只有在变化过程的始终不同性的视界内，才能显示出特殊性亦即事实的全部丰富性。换言之，如果事实要成为对象性的话，那么，变化之物就必须能够被表象出来。人们称事实的恒定因素以及事实之变化本身的持续性为"法则"，称这个过程之必然性中的变化的持续因素为"规律"。只有在法则和规律的视界内，事实才作为它

① 参《世界图像的时代》，载《海德格尔选集》，第 889－890 页。

们本身所是的事实而成为清晰的，即能够被表象的。也就是说，现代科学研究的本质，除了上面所说的首先取决于建构一个对象领域外，还取决于对这个对象领域作精细化的进一步筹划，他把这个过程称为“表象”。表象意味着：再现（摆到面前来）、重复、验证。现代科学唯有通过进一步的精细化的筹划，在业已被筹划出来的对象领域中，再行筹划出这个领域中那些可再现的、可重复的、可验证的现象，并把这些再现、重复和验证的过程奠基为法则和规律，现代科学才是可能的。所以：

> 自然科学并非通过实验才成为研究，而是相反地，唯有在自然知识已经转换为研究的地方，实验才是可能的。因为现代物理学本质上是数学的物理学，所以唯有它才可能是实验的。但是，由于中世纪的学说和古希腊的知识都不是研究意义上的科学，所以在那里就没有出现实验。……实验始于对规律的奠基。进行一项实验意味着：表象出一种条件，据此条件，在其过程之必然性中的某种运动关系才能成为可追踪的，亦即通过计算事先可以控制的。①

正如不是数学使现代科学成为可能，而是现代科学使得狭义的数学成为可能一样，海氏在这里强调，也不是实验使得现代科学成为精确科学，而是“自然之基本轮廓越是精确地被筹划出来，实验之可能性就变得越精确”。

---

① 海德格尔：《世界图像的时代》，载《海德格尔选集》，第890－891页。

现代科学的第三个特征是:企业活动(betrieb)。这个词在德文中具有"活动、经营、忙碌"等意思。说现代科学的特征是企业活动,其意思是,现代科学是一种专门化的经营活动,在这种活动中,"各种方法相互促进对结果的检验和传达,并且调节着劳动力的交换。"换言之,现代科学的研究,就像企业一样,随时调配各种要素,并且使人(学者)也成为其中的一个要素(研究者)。海格尔常说现代已没有学者,而只有研究者或专业技术人员。只有到了这一步,"研究工作成了一个远远而来的、并且远远还没有得到理解的标志,标志着现代科学开始进入它的历史的决定性阶段。现在,现代科学才开始获得它自己的完满本质。"①

如果说,现代科学的本质在于为它奠基的现代形而上学的本质,那么,这个现代形而上学上的本质就是:表象哲学,亦即这样一种哲学,在这种哲学中,存在者被规定为对象,真理则被规定为确定性。这样一种哲学,当然与前苏格拉底的希腊哲学大异其趣,但却与柏拉图和亚里士多德的形而上学一脉相承。因此,海氏在其他场合曾反复申言西方现代形而上学与其远祖柏拉图-亚里士多德形而上学的基本关联。但在眼下的语境中,海氏更关心的是对现代形而上学的本质揭示,并把这种揭示提升到对现代性本质的揭示的高度来加以认识。海氏是这么说的:

> 如果说作为研究的科学乃是现代的一个本质性现象,那么,构成研究的形而上学基础的东西,必然首先而

① 海德格尔:《世界图像的时代》,载《海德格尔选集》,第894页。

> 且预先就从根本上规定了现代之本质。我们可以看到，现代之本质在于：人通过向自身解放自己来摆脱了中世纪的束缚。但这种正确的描绘却还是肤浅的。……决定性的事情并非人摆脱以往的束缚而成为自己，而是在人成为主体之际人的本质发生了根本变化。……如果人成了第一性的真正的一般主体，那就意味着：人成为那种存在者，一切存在者以其存在方式和真理方式把自身建立在这种存在者之上。人成为存在者本身的关系的中心。①

我们可以有理由地把这段话看作海德格尔关于现代形而上学之本质，从而也即现代之本质的一个统领性观点。这段话中的"一般主体"一词需稍作解释，海氏认为，这个词是对希腊词"根据"的翻译，所谓根据就是，眼前现成的东西，把一切聚集到自身的基础。那么，在刚才所说的语境里，即在现代，人作为主体，亦即成为诸存在者的根据，"成为存在者本身的关系中心"了。**总而言之，现代之为现代，就是人作为主体从万事万物中顶天立地出来的过程。这是海氏对于现代性所下的总体判断。**

2. 海德格尔论现代技术的本质

海德格尔对现代技术本质的反思贯穿了他整个后期思想。在对德国《明镜》记者的访谈中，现代技术是整个谈话的基本主题，也是在那个语境里，海氏透露出了"只有上帝能拯救我们"的绝望信号。海氏说："在过去三十年间越来越清楚

---

① 《海德格尔选集》，第 896 - 897 页。

了,新时代技术的行星运动是一股力量,这股力量规定历史的伟大作用是无论怎么估计也不为过的。我认为今天的一个关键问题是,如何能够为技术时代安排出一个——而且是什么样的一个——政治制度来。我为这个问题提不出答案。我不认为答案就是民主制度。"[①] 可见,海氏对现代技术的反思,不仅占据着海氏晚年思想的中心,而且也决定着他对现代性的总体态度,包括他对民主制度的不信任,对美国主义的敌意等等。所以,弄清楚海氏对现代技术本质的看法,在某种程度上也就是弄清了他对现代性的总体看法。

与批判关于现代科学的老生常谈(即所谓现代科学是事实科学、实验科学和测量科学)一样,海氏断然否定技术的工具性和人类学——技术是合目的的手段以及技术是人的行动——这种"常识"的完满性:"但如果假定技术不是单纯的手段,那么,对技术的控制意志何从谈起?"[②] 海氏认为,现代技术的本质远不止是工具性和人类学特征所能概括。海氏首先通过对希腊词"解蔽"(通常被译为"真理")一词的词源学分析,揭示技术的本质是一种解蔽,即本质上是一种对于世界的构造(展现、解蔽),而不止是单纯的手段。何以如此?海氏说:"我们将目光敏锐地注意到,生产和使用机器虽然向我们要求与事物有一种不同的关系,但是,这关系仍然并非无意义的。例如,耕作和农业成为机动的食品工业。在这里——如

---

① 海德格尔:《"只还有一个上帝能救渡我们"》,见《海德格尔选集》,第1303页。

② 海德格尔:《技术的追问》,参绍伊博尔德:《海德格尔分析新时代的技术》,宋祖良译,中国社会科学出版社,1993年版,第12-13页;并参《海德格尔选集》,第926页。

同在其他的领域中——在人与自然与世界的关系方面发生了一个彻底的变化，这是确定无疑的。"①

为什么一种新技术的运用，不仅仅是一件的简单的改变手段的事情，而涉及人与自然与世界的关系发生了一种彻底的变化呢？绍伊博尔德举了一个很好的例子来加以说明。他说，新墨西哥的印弟安人拒绝使用钢犁，因为它会伤害母亲(大地)的胸脯。这些印弟安人在春天耕作时从马身上摘下马掌，免得伤害怀孕的大地。这些事实表明，"手段的更换，也产生了人与自然的关系的变化。手段的意义并不仅仅在于它的单纯的中介性"。绍伊博尔德解释道，那些主张技术是单纯的手段，对现实对事物的存在持中立态度，因此现实总是自为地存在着，人独立于它，自为地设置他的技术手段和目的的说法，就意味着没有进到真正的和本质的东西，低估了人在自身和事物之间所摆置的技术的"中介"。而事实是，"靠了参与决定人与世界的关系，技术(就一般技术而言)参与到现实的建立中。它"展现"——如海德格尔所说——现实，是原义上的真理，也就是说，它给予未隐蔽状态。因此，每个时期统治着的技术对每个时期统治着的现实，对自然和世界的存在给予了启示。""因此，"海德格尔得出结论说，"技术不仅仅是手段。技术是一种展现的方式。如果我们注意到这一点，那么，技术本质的一个完全不同的领域就会向我们打开。这是展现的领域，即真理的领域。"②

如果说技术的一般本质是解蔽或展现，那么现代技术的本质情形又如何呢？海德格尔揭示了现代技术的本质性的东

① ② 参绍伊博尔德：《海德格尔分析新时代的技术》，第15页。

西乃是:对于世界的纯技术的构造。在介绍海氏论现代技术本质的著作里,绍伊博尔德以物质化、齐一化、功能化、主客两极化、谋算、贯彻和统治、生产和加工、耗尽和替代这样八个环节来对现代技术的"限定"和"强求"的本质作详尽的分析。在海德格尔那里,现代技术的这种"限定"和"强求"的本质被命名为"座架"。由于"座架"这个词的特定含义,人们对于海氏为什么非用此词不可这一点并不是没有争议的,而且,也由于海氏对"座架"的界定并非没有可挑剔之处,因而在进一步阐述海氏的这个重要定义之前,先来看一下海氏在答记者问中一个简明扼要的说明是不无助益的。在那个语境里,他说:"我认为技术的本质就在于我称之为'座架'的这个东西中,这是一个常常被嘲笑而且或许也不确切的字眼。座架的作用就在于:人被座落在此,被一股力量安排着、要求着,这股力量是在技术的本质中显示出来的而又是人自己所不能控制的力量。"[①]

在《技术的追问》中,海氏又是如何来界定这个用词并以此来命名现代技术的本质的呢?首先,海氏认为现代技术也是一种解蔽,但它不是一般意义上的解蔽,而是一种强求,或促逼(Herausfordern),海氏说:"此种促逼向自然提出蛮横要求,要求自然提供本身能够被开采和贮藏的能量。"[②] 其次,现代技术的解蔽还是一种限定,或订造(Bestellen)。海氏说:"现在,就连田地也已经沦于一种完全不同的摆置着自然的订

① 海德格尔:《"只还有一个上帝能救渡我们"》,见《海德格尔选集》,第1307页。

② 海德格尔:《技术的追问》,见《海德格尔选集》,第932-933页。

造的漩涡中了。它在促逼意义上摆置自然。于是,耕作农业成了机械化的食物工业。空气为着氮料的出产而被摆置着,土地为着矿石而被摆置着,矿石为着铀之类的材料而被摆置,铀为着原子能而被摆置,而原子能则可以为毁灭或和平利用的目的而被释放出来。"[①] 也就是说,自然被从某一方面预订和限定,订造或限定意味着,把某物确定在某个维度上(比如,单纯从氮的方向上去取用和限定空气),因此预订或订造总是一种限定和定位。

正是从上面的两个含义上,海氏拈出一个涵括两义的新词"座架"。"座架意味着对那种摆置的聚集,这种摆置摆置着人,也即促逼着人,使人以订造方式把现实当作持存物来解蔽。座架意味着着那种解蔽方式,此种解蔽方式在现代技术之本质中起着支配作用,而其本身不是什么技术因素。"[②]

因此,单纯从技术因素来界定现代技术的本质的尝试失败了。从而也宣告了那种认为人类可以掌握技术(既然它只是技术因素)的天真想法的破产。海德格尔把这一事件(即现代技术的超技术因素)视为西方人的命运。在揭示了现代技术的本质后,海氏吁请人们思考我们与技术之本质的关系。在这个问题上,海氏把我们带向了一个颇为神秘的领域,在这个领域中,存在的天命起着主宰作用,而人并不是完全的意志自由者,同时也就不是完全的责任承担者。海氏说:

> 如果我们现在还要进一步深思座架之为座架本身是什么,那么我们感到自己被带向何方了? 座架不是什么

① ② 《海德格尔选集》,第 933 页,第 938 页。

> 技术因素，不是什么机械类的东西。它乃是现实事物作为持存物而自行解蔽的方式。我们又要问：这种解蔽是在一切人类行为之外的某个地方发生的吗？不是。但它也不仅仅是在人之中发生的，而且并非主要地通过人而发生的。①

那么，这种解蔽究竟是在哪样一个领域中发生的呢？而这也就是座架概念之可能的先决问题：解蔽或展现的观念，亦即人命定地属于历史性存在的有限的观念。海德格尔说："现代技术的本质把人带到那种展现的道路上：通过这展现，现实物处处或多或少明显地成为持存物。带到一条道路上，这在我们的语言中叫作派遣。我们把那把人带到展现的道路上的会集性的派遣叫做命运。由此出发，一切历史的本质得到规定。历史既非只是历史学的对象，也非只是人的运动的实现。人的行动历史地才成为命定的行动。"②

自始至终，海德格尔都坚持这一神秘立场。当被问及对于现代技术的行星力量，人类能有何种作为时，海德格尔一再重申这一看法，也就是，**现代技术弄到今天这个地步，既不完全是人类自造孽的结果，也不是与人类全然无关的事情，而是存在的天命**，对于这个天命，人类除了应合于它之外，别无长策："这个世界之成为今天这个样子以及它如何成为今天这个样子，不能是通过人做到的，但也不能是没有人就做到的。这件事据我看来是如下述这件事联系在一起的：我用一个长久

① 《海德格尔选集》，第941页。

② 参绍伊博尔德：《海德格尔分析新时代的技术》，第70页。

流传下来、含义很多而现在又遭废弃的字眼'存在'来称呼的这个东西,需要人来启示它、维持它、使它成形。"①

而那些任何种类的修修补补的理论(比如民主政治、复兴基督教世界观、法治国家等等)和种种改革措施,在海氏看看统统都是"半吊子"。在答《明镜》记者的采访时,海德格尔坦言了他对这些理论和措施不屑一顾,因为"这些人都没有真正搞清楚技术世界,……这些人思想深处仍然还有的看法是,技术在本质上是人就摆在手中的一种东西。我认为这是不可能的。技术在本质上是人靠自身力量控制不了的一种东西。"②

二、海德格尔论形而上学的本质

海德格尔认为现代科学技术的本质奠基于现代形而上学。那么,现代形而上学的本质又是什么呢?要想把握现代形而上学的本质,必先弄清形而上学的一般本质。海氏一生都在谈形而上学,虽然前后期着重点有所不同,但总的看法未变。形而上学即:只追问什么是存在者,或是只追问什么是存在者的存在,却没有追问存在本身,或者说未思存在的真理。

前期海德格尔主要想把形而上学问题纳入此在的生存论分析范围,并把这个分析称为基础存在论。形而上学即存在论,而这个此在的生存论分析之所以被冠以基础存在论之名,乃是因为它是达到存在的本质之问的基本通道。后期海氏转变思路,不再只在此在(在时间中)的存在论分析的境域追问存在的意义,而是从艺术、语言等境域拷问存在的真理,并在

①② 海德格尔:《"只还有一个上帝能救渡我们"》,见《海德格尔选集》,第1307页,第1303-1304页。

科学、技术等领域审查存在之真理的失落。

海氏认为形而上学问题,即存在的遗忘,乃是所有问题中最为严重的问题。而这个"存在之遗忘状态"早在希腊就已经开始了,因而,我们不能单单从海氏对现代的本质的论述来概括海氏的反现代性哲学言路。在海氏看来,现代性问题不是到现代才暴露出来的,从根本上说,这个问题并不是从现代才成为问题的,而是:现代性问题只不过到了现代才达到其完成而已。现代科学技术的本质固然构成了现代的本质,但现代的本质毕竟不是现代才萌发蕴育起来的,而是自始就植根于西方整个形而上学传统的基底。故而,只有从揭示形而上学的根本着手,才能从根本上理解现代的本质。

在 1935 年的讲座《形而上学导论》中,海氏固执地要把形而上学的基本问题与欧洲现代性的命运联系起来。因此,**海氏的追问存在之思,决不是在思想的真空中所作的玄妙的游戏,而是有着明确的问题意识的。海氏当然不认为哲学可以直接干政,但如果海氏不对哲学抱有一点天真的幻想,他也同样不可能产生如此张扬和激荡着的思想。海氏与欧洲现代性的紧张关系在纳粹事件中表现得淋漓尽致,同样地,海氏思想历程中的这种紧张,在 1935 年的形而上学讲座中也表露无遗。**

让我们先来看海氏对希腊词"存在者"(physis,这是该希腊词的拉丁拼法)的著名分析。希腊人把存在者称为 physis,这个词习惯上被译为"自然"(natura)。虽然这个拉丁词 natura 还保留有"出生"、"诞生"的意思,但是,据海德格尔说,这个译名已经减损了 physis 这个希腊词的原初内容,毁坏了它本来的哲学的命名力量。那么,physis 这个词是什么意思呢? 海

氏说“是自身绽开”，比方玫瑰花开放，这个词“说的是揭开自身的开展，说的是在如此开展中进入现象，保持并停留于现象中。简略地说，physis 就是既绽开又持留的强力”。[①]

海德格尔说，这种绽开和既朝里又朝外的绽出不可与我们在存在者那里观察到的过程混为一谈。这一 physis 是存在本身，赖此存在本身，存在者才成为并保留为可被观察到的。换言之，在早期希腊人那里，存在者与存在还处于浑元一统之中，physis 既被把握为存在者，同时也被把握为存在本身。同理，存在者的存在则并不被单纯地被当作滞留不变意义上的“持留”和“在场”来加以把握。因此，海氏说：“希腊人并不是通过自然过程而获知什么是 physis 的，而是相反，他们必得称之为 physis 的东西是基于一种对在的诗-思的基本经验才向他们展示出来的。只有在这种展示的基础上，希腊人才能看一眼狭义的自然。因此，pysis 原初地意指既是天又是地，既是岩石又是植物，既是动物又是人类与作为人和神的作品的人类历史，归根结底是处于天命之下的神灵自身。”[②]

但是，决定命运的是，自从柏拉图将存在理解为相(理式)(idea)，而将存在者理解为摹本之后，西方历史即陷于存在之被遗忘的黑暗之中。从此原始之思被命名为“形而上学”。在希腊文中，meta 意为“越出”，“超出”。对这样的存在者的哲学发问就是 metaphysics；意为问出存在者之外去。但是，由于从希腊就已经开始的对 physis 的原始力量的误解，形而上学的历史和本质其实从一开始就被规定为一种“物理学”(即关于

①② 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996 年版，第 15-16 页，第 16 页。

存在者的学问)。海德格尔说,即使在把存在视为 actus purus (托马斯·阿奎那);视为绝对概念(黑格尔);视为同一意志向着强力的永恒回归(尼采)的种种学说中,形而上学也还仍旧是"物理学",即只问存在者,而不问存在本身。也就是说,这一遗忘或耽搁经过中世纪的经院哲学,一直贯穿到现代哲学之中。

关于现代形而上学的发端,海氏明确指出始于笛卡尔。笛卡尔形而上学的本质在于:

> 它探求绝对不可怀疑的东西、确定可知的东西、确定性。用笛卡尔的话来讲,就是把某种固定的、持存的东西带向持留。这种持续的东西作为对象,符合于作为持续在场者的存在者的自古以来起支配作用的本质,而存在者作为持续在场者乃是处处已经摆在眼前的东西。就连笛卡尔也像亚里士多德那样,追问的是这个根据。只要笛卡尔是在先行规定的形而上学的轨道中来探求这个一般主体,那么,他在思考作为确定性的真理之际就会发现作为持续在场者的"我思"。于是,"我"就成了一般主体,也就是说,主体成了自我意识。主体的主体性取决于这种意识的确定性。[①]

这就是说,现代形而上学从本质上说与希腊形而上学并无二致,它建立在与古代存在论同样的基础上,即把存在者当作持留,当作持续的在场。只不过,笛卡尔的思路稍稍有些改

---

① 海德格尔:《尼采的话"上帝死了"》,见《海德格尔选集》,第 791 页。

变,笛卡尔想解决知识(真理)的确定性问题。众所周知,笛卡尔把这个确定性奠基于“我思”。按照海氏的洞见,这样的奠基之所以可能,完全是因为笛卡尔已先行处于形而上学的规定中,即先行将存在者把握为在场。只不过,笛卡尔实现了现代形而上学对于古代形而上学的倒转:笛卡尔首先将这个确定无疑的在场者规定为“我思”。只有首先能确保“我思”的确定性(即持续在场),才能最终确保知识的确定性。所以,海氏说:“主体性所具有的第一性的本质规定是,表象着的主体保证其本身,并且始终也保证它所表象的东西本身。根据这种保证,作为确定性的存在者之真理就具有可靠性之特性。确定性在其中成其本身的那种自我认识,就它而言始终是迄今为止的真理之本质,也即表象之正确性的本质的变种。”①

为形而上学奠基的另一个现代人物是康德。康德发现在划定形而上学的内在可能性界限的意义上为形而上学奠基,首先取决于对存在者本身的一般可揭示性的内在可能性的更一般的探讨。康德得出的基本结论是:凡使得与存在者的关系成为可能的东西,都是对存在机制的先行领会。换言之,一切知识论上的知识都以一定的存在论(即对什么是存在者的存在的先行领会)为其前提。那么,这个奠基如何进行?康德认为自然科学已经树立了榜样。在自然科学家面前“升起了一道光明,他们理解到,理性所洞见到的只是它自己根据自己的构想而产生出来的东西,它必须用自己根据恒常法则作判断的原理在前引路,并迫使自然对理性的提问作出回答,但却不能让自己仿佛仅仅是听凭自然牵着鼻子走”。这就是康德

① 《海德格尔选集》,第797页。

所说的"理性为自然立法"的"哥白尼式的倒转"的意思。这个通常在知识论范围内被大谈特谈的"哥白尼式倒转"的意义，在海德格尔那里得到了全新的阐释。海氏认为，"为总体的形而上学奠基，就是揭示存在论的内在可能性。这就是在康德的'哥白尼式革命'这个题目下总是被人误解的思想的真正意义，即形而上学的（与形而上学这一唯一主题相关的）意义。"海氏援引康德自己的话说："人们一向假定我们的一切知识必须符合于对象；可是，通过概念先天地构成有关对象的某物以求扩展我们的知识的一切尝试，在上述假定之下都失败了。因此我们可以试试，如果我们假定对象必须符合于我们的知识，我们在形而上学的课题中是否会有更多的进展。这样做已经更好与所要求的关于对象的先天知识的可能性相一致了，这种知识应该在对象被给予我们之前就确定有关对象的某种东西。"①

这样一来，康德就把知识论问题寄托于存在论问题，即知识如何可能的问题，取决于更一般地，知识的对象如何被确定下来，亦即存在者如何被筹划（构造）出来的问题了。既然对形而上学的内在可能性的筹划，通过对存在性的知识的可能性的探讨，而被归结为对于使存在性知识成为可能的东西的可能性，即存在论的探讨，那么，康德的奠基工作当然就不能被视为一种单纯的知识论探讨。海氏的结论是，"最重要的是：对存在论的内在可能性的证明使自己成为对超验性、亦即对人的主体之主体性的一种揭示。对形而上学本质的探讨就是对人的'心灵'诸基本能力之统一性的探讨。康德的这一奠

① 参海德格尔：《康德与形而上学问题》，见《海德格尔选集》，第90－91页。

基表明：对形而上学的证明就是对人、亦即对人类学的探讨。"①

这样一来，事情就很容易导向新康德主义的人类学倾向。然而，海氏在批驳了舍勒等人的哲学人类学——海氏认为哲学人类学不足以为形而上学奠基——后提出如下问题："在康德的奠基工作的实际过程中真正表明的是什么呢？"海氏的答案是："并非先验想象力是被奠定的基础，也并非这一奠基工作成了对人类理性本质的探讨，而在康德在揭示主体的主体性时，在由他自己所奠立的基础面前退缩了。"②海德格尔进而指出，这表明康德在他的奠基工作中自己埋葬了他一开始借以提出批判的那个基础。纯粹理性的概念以及某种纯粹的、感性的理性统一都成了问题。对主体的主体性的深入探讨，即"主观演绎"，导致了晦暗不明。康德没有求助于他的人类学并不只是因为人类学是经验性的、不纯粹的，而且还因为在进行奠基时人类学甚至会使对人的探讨方式成为问题。

一般认为，康德将形而上学奠基于主体之主体性，而这个主体之主体性被揭示为先验自我。然而，在海德格尔看来，这个基础根本上就是仍在动摇着的和晦暗不明的。海氏认为，康德在对形而上学的奠基过程中暴露出了一个问题，这个问题就是："这时才显示出：康德在他自己所揭示的基础面前，在先验想象力面前的退缩，就是——为了拯救纯粹理性，亦即为了确立它自己的地基——哲学研究的那种活动，它揭示了这一地基的崩陷，因而揭示了形而上学的无基础的深渊。"

与惯常一样，海氏揭示康德形而上学奠基工作所暴露出

①②③　《海德格尔选集》，第97页，第104-105页，第105页。

来的问题与困惑，并不是要简单地否定康德的意义，因为事情的关键总不是康德说了什么，而是在康德的奠基工作中发生了什么事情。换言之，海氏的基本旨趣是要回复到康德问题之初，并且重新加以探讨。那么，海氏又是怎样回复康德的形而上学问题即“人是什么”的呢？

海氏认为，人在其最本质的地方，显示自己为有限性。有限性并不只是简单地外加于人类的纯粹理性之上的，相反，理性的有限性就是有限化，也就是为了能够成为有限而“操心”(sorge)。这样一样，海氏就把康德纳入了自己的视野。“所以，”海德格尔说，“回复到为一般形而上学奠基的难题就不是重复‘作为存在者的存在是什么？’的探讨。这种回复必须把这个我们简称为‘存在问题’的探讨展开为难题。这一展开表明，人的有限性这一难题以及由此预先规定下来的那些研究，在何种程度上必然属于对存在问题的解决范围。从根本上说：在存在作为存在（而非作为存在者）与人的有限性之间的本质关联必须得到阐明。”①

海德格尔断言，要想思存在，就不能再把存在作为存在者的根据。形而上学就是根据之思。他说：“形而上学思考存在者之为存在者，也即普遍存在者。形而上学思考存在者之为存在者，也即整体存在者。形而上学既在探究最普遍的东西（也即普遍有效的东西）的统一性之际思考存在者之存在，又在论证大全（也即万物之上的最高者）的统一性之际思考存在者之存在。这样，存在者之存在先行被思考为奠基性的根据了。所以，一切形而上学地地道道的那种奠基，这种奠基对根

① 《海德格尔选集》，第 111 页。

据作出说明,面对根据作出答辩,并最终质问根据。"[①]

由于形而上学将存在理解为存在者之根据,它就很难摆脱将存在也当作一种存在者,不管它是作为最普遍的存在者——"存在",还是当作最高级的存在者——上帝,作为根据之思的根据始终晦暗不明,形而上学历史也就陷入德里达所说的"根据的不断替代中"。海德格尔早已意识到这一问题。他说:"存在在根据之本质方式中显示自身。因此,只有当根据被表象为第一根据之际,思想的事情,即作为根据的存在,才彻底被思考。……在根据意义上,存在者之存在完全仅仅被表象为自因。借此道了出形而上学的上帝概念。形而上学必须从上帝出发为思考,因为思想的事情乃是存在,而存在以多重方式现身为根据:作为逻各斯,作为基础,作为实体,作为主体。"[②]

海氏充分意识到形而上学历史的讽刺性意义:把"存在"表象为具体存在的普遍性。存在仅仅偶而在这种或那种命运性的烙印中:自然、逻各斯、一、相、现实、实体性、对象性、主体性、意志、强力意志、求意志的意志等等。[③]当海氏明确意识到这一问题时,他也就明确提出了放弃形而上学不断寻求新的根据的替代努力。海氏后期明确主张形而上学奠基工程不可能在形而上学内部完成的同时,他就再一次而且更坚决地主张完全废用"存在论"这个词。[④]

放弃形而上学的根据之问之后,海氏对思的规定是,思乃

①②③ 海德格尔:《形而上学的存在-神-逻辑学机制》,见《海德格尔选集》,第831页,第832-833页,第837页。

④ 参陈嘉映:《海德格尔哲学概论》,三联书店,1994年版,第329页。

是一种响应。对谁的响应？对存在的天命。存在的天命之说自始就有点玄妙。因为它要把我们带到先于逻辑的诗-思，先于形而上学的存在与存在者混元为一的思，在那里，“存在”是敞开与隐蔽的双重运作，是原始意义上的“馈赠”，就如同诸神向人类的馈赠，这种馈赠也就是天命。馈赠就是让存在者存在，但不是作为存在者的根据，而是作为存在者的“天命”。如果说存在是馈赠，那么思就是供奉了。**如此说来，一种先于逻辑的思，难道不就成了“原始思维”了？存在之思则成为一种馈赠与供奉的仪式？**海氏的这一构想显然得益于希腊早期文化的原始意象。“天命被理解为存在的遗赠……赠予赠品而赠予本身却隐退，这才是遗赠。‘存在同时给予自己又拒绝给予自己。’”①

三、海德格尔论虚无主义的本质

海德格尔曾说，形而上学本质上是虚无主义，又说，对虚无主义的思考也就是对现代人的处境的思考。海氏在这儿无疑给出了一个维度，即：我们可以从虚无主义的本质来进入现代的本质。

在《尼采的话“上帝死了”》为题的演讲一开始，海氏就提出了这个演讲的要旨是：通过对尼采的话“上帝死了”的阐述，说明尼采是如何最终终结（完成）了西方形而上学的历史，并且说明，在后形而上学中，思该如何开始，或者更确切地说，思该如何作好准备（因为在后形而上学中，思将不再是对存在者之根据的寻求，也不再是主体的建构，而是对存在之馈赠的供

① 参陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，三联书店，1994年版，第326-327页。

奉，对存在之天命的响应了；既然是响应，对思来说最重要的就莫过于作好准备了）。

何以尼采终结了西方形而上学的历史？“因为就形而上学通过尼采而在某种程度上自行丧失了它本己的本质可能性而言，我们不再能够看到形而上学的其他什么可能性了。形而上学由于尼采所完成的颠倒还只不过是倒转为它的非本质了。”海德格尔解释说，尼采的这次颠倒，不是一般的颠倒，而是与马克思的那次颠倒同样意义的颠倒。[①] 只不过马克思的那次颠倒，是对德国唯心论的颠倒，并将颠倒后的基础设定为以劳动为中介的社会实践，而尼采的这次颠倒，则是对西方整个形而上学的颠倒，并将颠倒后的基础设定为权力意志。在进一步揭示尼采的权力意志说的本质之前，作为前提可以肯定下来的是，尼采颠倒了自柏拉图以来的超感性世界（相、理念、本体）对于感性世界（摹本、现实、现象）的优越性。海氏认为，随着尼采的出现，“超感性领域成了感性领域的一种不牢靠的产品。而随着这样一种对它的对立面的贬降，感性领域却背弃了它自己的本质。对超感性领域的废黜同样也消除了纯粹感性领域，从而也消除了感性与超感性之区分。”[②]

因此，尼采的这次颠倒，在许多方面不同于以往的颠倒。以往的颠倒通常只是单纯的颠倒，以一种根据替代另一种根据，从而逃不脱原有形而上学二元对立的基本结构。而尼采的这次颠倒有些不然，由于尼采否定了超感性世界——尼采

① 海德格尔：《尼采的话“上帝死了”》，见《海德格尔选集》，第 763 页；并参海德格尔：《关于人道主义的书信》，见《海德格尔选集》，第 358 页以下，特别是第 383 页。

② 海德格尔：《尼采的话“上帝死了”》，见《海德格尔选集》，第 763 页。

将超感性世界当作感性世界的心理投射——感性世界也就丧失了由以立足的境域。也就是说,超感性世界一旦被废黜,感性世界也就失去了借以被界出的那个视界,这样一来,尼采就瓦解了西方形而上学的二元对立结构。

如果说上帝意指超感性世界,那么,"上帝死了"就意指超感性世界死了,没有生命力了。海氏说,"对尼采来说,就是被理解为柏拉图主义的西方哲学终结了。尼采把他自己的哲学看作对形而上学的反动,就他言,也就是对柏拉图主义的反动。"然而,说起来颇为矛盾的是,海氏认为,尼采哲学必然同所有的"反……"一样,还拘执于它所反对的东西的本质之中。于是,"尼采对于形而上学的反动绝望地陷入形而上学中了",而且"作为形而上学,它从来就不能思考自己的本质"。因为,作为形而上学,它缺少批判自身的视域,形而上学批判只有在超越形而上学之外的更大的境域中才有可能。

为此,海德格尔作出结论性的判断说:"如果作为超感性的根据和一切现实的目标的上帝死了,如果超感性的观念世界丧失了它的约束力,特别是它的激发力和建构力,那么,就不再有什么东西是人能够遵循和可以当作指南的了。"于是,"'上帝死了'这句话包含着以下断言:这种虚无展开自身。'虚无'在此意味着:一个超感性的、约束性的世界的不在场。虚无主义,'一切客人中最可怕的客人',就要到来了。"①

既然虚无意味着超感性的、具有约束力、激发力和建构力的、作为根据的基础(世界)的不在场,那么,虚无主义不就成了形而上学的迷底了吗?西方形而上学千变万化的脸孔所赖

① 《海德格尔选集》,第771页。

以展开的那个迷底——它曾以相(理念)、本体、本质、上帝、理性、自我、主体等等迷面出现——却原来是虚无！还有比这更可怕的来客了吗？尼采将这个不速之客的到来看作西方的命运。海德格尔说，“尼采本人以形而上学的方式解说了西方历史的进程，并且把这种进程解说为虚无主义的兴起和展开。对尼采的形而上学的深入思考成了一种对现代人的处境和位置的沉思，而现代人的命运却还是很少就其真理方面被经验到的。”①

正因为如此，尼采将形而上学视为虚无主义的栖身之所。确实的，虚无主义这个不速之客得以寄宿的场所，如果不是形而上学，还会是别的什么吗？这一点也正如海氏所说，“虚无主义的本质领域和发生领域乃是形而上学本身”。

尼采认为形而上学就是最高价值的废黜，他同时意识到，随着以往的最高价值的废黜，对世界来说就只剩下世界本身了，而且这个变得无价值的世界不可避免地会力求一种新的价值设定。但是尼采反对仍然执着于以新的价值替代上帝的空缺的那种“不完全的虚无主义”(如世界幸福说和社会主义)，主张完全的、完成了的虚无主义。他把这种完成了的虚无主义称为经典的虚无主义。经典的虚无主义虽然包含着“对一切以往价值的重估”，但这种重估并不仅仅是以新的价值来替代旧的价值。价值重估成为对价值评价的特性和方式的颠倒。价值设定需要一个新的原则，也即需要某种东西作为它的出发点和立身之地。价值设定需要另一个领域。其原则不再是已经失去生命的超感性世界。因此，以这样的重估

① 《海德格尔选集》，第764页。

为目标的虚无主义将去寻求最有生命的东西。[①]

那么,这个最有生命的东西,这个新的最高价值,这个作为以往的最高价值废黜之后此岸世界本身的最高原则是什么呢?它就是尼采所说的权力意志。何谓权力意志?海德格尔曾将尼采一则关于"价值"的笔记阐释为权力意志的本质。尼采说:"'价值'的观点,也就是着眼于生成中的生命的相对延续的综合产物来看的关于保存-提高的条件的观点。"[②]

由此,海氏断言可以把尼采哲学称为权力意志的形而上学。由于尼采最终还是免不了要给世界寻找一个终极的基础,尼采当然也就免不了陷于最后的形而上学。但是,海氏认为,尼采的"权力意志"不能根据流行的关于意愿和权力的观念来理解它,而只能通过对形而上学思想的沉思,也就是通过对西方形而上学的整个历史的沉思来加以理解。

海德格尔认为,假如形而上学把在其存在中的存在者思考为强力意志,那么它就势必把存在者思考为设定价值的东西。形而上学在价值、价值作用、价值废黜和价值重估的视界中来思考一切。现代形而上学由此发端,其本质在于:它探求绝对不可怀疑的东西、确定可知的东西、确定性。另一方面,由于强力意志把保存,即对它本身的持存保证,设定为一种必然的价值,它同时也就为这种对一切存在者的保证的必然性作了辩护;而这一切存在者作为一种本质上表象着的存在者始终也是持以为真的存在者。所以,对这种持以为真的保证被叫做确定性。所以,

① ② 《海德格尔选集》,第779页以下,第781页。

> 照尼采的看法，作为现代形而上学的原则，确定性唯在强力意志中才真正找到了根据；当然，这里假定了一点，即：真理是一种必然的价值，确定性是真理的现代形态。这就表明，何种程度上可以说，在尼采关于作为一切现实的"本质"的强力意志的学说那里，现代的主体性形而上学达到了完成。[①]

海德格尔认为，尼采把这个持续的东西称为"存在者"，完全符合于在形而上学历史中起支配作用的存在之本质（存在=持续的在场状态）。他往往也把这种持续的东西称为"存在"，也还是完全符合于形而上学思想的说法。因此，"尽管尼采对形而上学做了彻底的颠倒和重估工作，但当他把在强力意志中为意志的保存而固定下来的东西径直叫做存在或存在者或真理时，他还是停留在形而上学传统的百折不饶的道路中。"[②]

但是，海德格尔说，尼采并不只是把"上帝死了"消极地理解为虚无主义（即最高价值的废黜），而是同时也积极地理解为对虚无主义本身的克服。因为现在明确地被经验的现实之现实性（即权力意志），成了一种新的价值设定的本源和尺度。从而，"人的存在被置于另一个发生维度之中。"[③]因而，"上帝死了"也就意味着开始关于迄今为止的最高价值的彻底重估，人本身按照这种价值重估的意识而转入另一种历史中，在尼采看来，那是更高的历史，因为在其中，价值设定的原则，即权力意志，已被经验和接受为现实的现实性，也即存在者之存

①②③　《海德格尔选集》，第791－792页，第792－793页，第803页。

在。“借此，作为现代人的本质之居所的自我意识完成了它的最后一步。它意愿本身成为无条件的强力意志的实行者。决定性的价值的没落就要到尽头了。虚无主义，亦即‘最高价值的自行废黜’，被克服了。那个人类——它意愿其本己的作为强力意志的整体所规定的现实性的人之存在——被一种人的本质形态所规定，而这种本质形态超出了迄今为止的人。这个超出迄今为止的人种的人类之本质形态，尼采用‘超人’这个名称来表示。”海德格尔说，“超人”这个名称命名的是那个人类的本质，这个人类作为现代人开始进入其时代的本质完成过程之中。“超人”是那种根据由权力意志所规定的现实性并且对这种现实性来说才存在的人。这样一来，尼采就通过超人的思想“开创形而上学的最后时代”。[①]

据海氏看来，以往的人之所以被叫做“以往的人”，并不是因为他们的本质是由超感性的世界决定的(事实上他们也是由作为存在者的基本特征的权力意志决定的，只不过他们并没有把权力意志当作这一基本特征来经验和接受罢了)。而超人(即超出以往的人的人)则把权力意志当作一切存在者的基本特征，把它接受到他本己的意愿之中，并且因此在权力意志的意义上来意愿自身。这样一来，海氏就在尼采的超人概念中读出了两类不同本质的人，即以超感性世界作为自身存在根据的古人和中世纪人，以及以权力意志作为自身存在根据的现代人。**现代人的本质特征就是，他不仅决定于权力意志，而且对决定于权力意志这一事实达到完全的自觉。**

这种自觉的有意识状态，被尼采称为“伟大的日午”。“伟

① 《海德格尔选集》，第804页。

大的日午”乃是最明亮的时代,也就是意识的时代。这一意识的要义在于:现代人已经不再无意识地受权力意志的驱使去保持和提高,而是有意识地、心安理得地遵照权力意志的存在法则去生存和张扬。古希腊人对世界的看法完全不同。中世纪人则反过来约束人的权力意志冲动(基督教道德被尼采视为一种高级的狡狯,其实质乃是对人的权力意志冲动的一种遏止)。对此,海氏解释说,尼采“伟大的日午”所指的意识状态的要义是:“有意地去意愿作为存在者之存在的强力意志,并且作为这种意愿向着自身发起暴动,去经受世界之对象化的每一个必然阶段,从而为一种尽可能相同和均衡的意愿保证存在者的持续的持存。”[①]

四、理论与实践后果:海德格尔事件的本质

与讨论尼采等后现代思想家一样,哈贝马斯仍然将海德格尔的思想置于由欧洲现代哲学所标示出的那个主体哲学的传统中。只不过,海德格尔思想还遭遇到了现象学这一新的方法论启示。哈贝马斯指出,胡塞尔将他的先验还原理解为一个程序,这一程序被设想为能允许现象学家在以自然的态度被给予的存在者的世界,与首次赋予存在者以意义的纯粹建构的意识领域之间,划出一条清楚的界线。海氏终其一生,都坚持这一程序的直觉主义;胡塞尔提问题的方式也还是海氏的准则,只需仅仅把认识论的问题转化为本体论的。因此,哈贝马斯认为,海氏以一种否定的方式,仍然保留着与意识哲学的基础主义的依赖关系。由于海氏并不否定一心想自我奠

① 《海德格尔选集》,第 809 页。

基的哲学的等级森严的秩序，他只能通过挖掘一种更深的——因而也更不稳固的——基础来反对基础主义。这样一来，海氏虽然跨越了意识哲学的地平线，但仍待在它的阴影里。于是海氏思想显示出三个颇为尴尬的后果：

1)自 18 世纪末以来，现代性的话语一直只有不同标题下的单一主题：社会团结力量的衰落、私人化以及分裂——简言之，是一种偏面地理性化了的日常生活实践的解体。正是这种解体激发了对宗教的统一力量的某种等价物的需求。一些人把希望寄托于理性的反思力量，或至少是在一种理性神话中；另一些人坚持被设想为能形成一种再生的公共生活焦点的神话诗学的力量。黑格尔要求哲学所做的就是这种统一力量，而这种东西，从施莱格尔直到尼采，被改变为对一种新神学的需求。但是只有海德格尔通过将这些东西本体化并将其基础化为存在(从存在者中抽出的存在)而蒸发了这一具体要求。通过这一移位，海氏不仅在一种模棱两可地理性化了的生活世界的病理学中使这种需求的来源，而且使作为对理性的激进批判的经验基础的主体性艺术，变得不可辨认了。哈贝马斯说，**海氏将日常交往实践的可感受到的扭曲译成一种不可感知的存在之命运的秘码。与此同时，他通过以下事实——把相互理解的有缺陷的日常实践(作为自我维持之定向于算计的实践)撇到一边——切断了任何揭秘的可能性，并剥夺了对生活世界的分崩离析的伦理总体性的任何必要的兴趣。**[①]

2)海氏后期哲学的另一个隐含的意思是：对现代性的批

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P139.

判是独立于科学分析的。"本质之思"抛弃了所有可以用社会科学的或历史的方法,或者至少可以在论辩形式中加以处理的经验的和常规的问题。对本质的抽象洞见因而更自由地漫游在资产阶级文化批判的偏见的非反思的地平线上。虽然不无争议,但哈贝马斯仍然断言,海氏对"常人"(Das Man)、对公共领域的专制和私人领域的重要性,对技术霸权和大众文化的批判性判断其时已不具有任何原创性,因为它们属于几代德国知识精英的典型的观念。当然,在海氏学派中,更严肃的尝试一直在聚集于技术、极权主义维度以及一般政治领域的本体化,以便分析当下的时代;但是这些努力只是表明了以下讽刺性的事实:存在之思越是彻底地跌进当代科学的时尚,它就越是起劲地认为自己远离科学的事儿。①

3)海氏在期望中当作克服形而上学之结果来看待的命运的非中介性乃是成问题的。因为存在是从描述性陈述的武断的掌握中撤离自己的,因为它只能被卷入非直接的话语并且使依然不可发现的存在之命运"保持沉默"。然而,关于存在的命题上的无数言说,拥有要求屈从于命运的以言行事的意义(illocutionary sense)。其实践的-政治的意义则在于在与一种有氛围的却是无中介的权威的关系中的那种弥漫性的准备服从的以言取效的效果(perlocutionary effect)。这就是说,**虽然有关存在的无数言说,就其命题意义来说的确没有海德格尔所揭示的那种意义;但是,从语用学的角度来看,没有命题意义的话语并不就是没有意义的,因为它可以拥有以言行事的意义**。就此而论,那么,海氏那些吹鼓"对存在的天命的服

① Ibid., P.140.

从"的话语，虽然不一定就有确指的政治与实践意义，也就是说，不一定与某个确定的政治事件挂起钩来，却并不是没有以言取效的效果的。哈贝马斯认为，后期海德格尔的修辞风格补偿了为文本本身所拒绝的命题内容：它在他们与准神圣的权力的关系中定调并训练它的听众。人类是"存在的牧人"。思想是"让它自己被要求"的沉思。它"隶属于"存在。对存在的细心的回忆则从属于"调适的法则"。思"饲育"存在的命运。卑微的牧人被存在本身"召唤"来持守真理，如此等等，从那时以来早已成为陈词滥调。哈贝马斯指出，《存在与时间》的语言显出一种空洞的果断的命定论；而海氏的后期哲学则显出同样空洞的乐于服从的听天由命。[①]

这些理论上的后果导向了海德格尔行动中的败笔。[②] 哈贝马斯认为，仅仅从主观动机方面去猜测海德格尔事件的本质并不够。海德格尔只有通过暂时与国家社会主义运动——对国社党的内在真理与伟大，海氏直到 1935 年仍深信不疑，信誓旦旦——认同，才能找到他后期通往时间化了的源始哲学的道路。正如海氏将他的校长演说及其随后出现的争论归结为"科学之本质上的形而上学条件"一样，他也把他的所作所为跟他自己(作为一个经验的人)分离开来，并把这些行为

---

① Ibid., PP.140－141.

② 由于海德格尔纳粹事件的复杂性，本小节以下的评论不打算以具有强烈党派性质的法里亚斯以及理查德·沃林作为选材依据，而是以学术功力较为深厚或立场较为中立的哈贝马斯与萨弗兰斯坦的观点与材料作为立论根据。想了解有关情况的读者可参考法里亚斯：《海德格尔与纳粹主义》，郑永慧等译，时事出版社，2000 年版；理查德·沃林：《存在的政治：海德格尔的政治思想》，周宪等译，商务印书馆，2000 年版。

和言论归咎于人们对此无法负责的命运。他也是这么来看待他自己的理论发展的;他并不把所谓的"转向"理解为思想为了解决问题所作的努力的结果,而总是把它理解为由存在自身发动的形而上学之匿名的克服的客观事件。在这一点上,哈贝马斯已经把海氏从基础存在论向存在之思的过渡重构为一种内在地激发出来的走出主体哲学之路,也就是说,重构为对问题的解决。事实上,海氏的转折是他对国家社会主义的历史性的经验的结果,也就是说,是一个海氏在某种程度上终于加以反对的事件的结果。

如果说海氏曾在《存在与时间》中把"此在"这个词用作向死而生的孤独的个人,那么纳粹运动中的他则把"在任何情况下都是我的"此在代之以一种命中注定地生存的集体性此在以及"在任何情况下都是我们的"人民(Volk)。在就职宣誓中,海德格尔校长说道:"德国人民在元首(fuhrer)的召唤下作出选择;但是元首对人民却一无所求。相反,他给予他们最自由的选择的最直接之可能:不管全体人民渴望他们的此在与否……这一选择就是不能跟以往的选举进行简单的比较。其唯一的品质在于它那将被作出的决定的单纯的伟大……这一最后的选择延伸到我们的人民的此在的最广大的边界……德国人民目前作出的选择——不管其结果如何——早已是国家社会主义国家的新德国的现实的结果和最高验证。我们的人民追求自我承担的意志渴望着每一个人都从这一决定中找到其伟大与真理……元首在整个人民中唤醒了这种意志并把它融进了一个简单的决定。"[①]

① 转引自法里亚斯:《海德格尔与纳粹主义》,第157页。

正如先前的存在论从存在状态上植根于生活世界的个体的生存一样，现在海氏把一个由元首统制的民族的历史生存单挑出来成为一种集体意志，并把它作为此在的本真能力得以确立的场所。直到1935年，海氏仍从"全球技术与现代人的遭遇中"看到国家社会主义运动的"内在真理与伟大"。只有到后期尼采讲座时，海氏才发展出"座架"的概念。从那时起，他才能把法西斯主义视为一种征象并能进行归类（他把法西斯主义与美国主义和共产主义相提并论），把它看作技术形而上学统治的一种表达。只有在经过这一转折后，法西斯主义，比如尼采哲学，才属于形而上学之克服的一页。

事实上，正如国内学者所说的那样，"海德格尔之卷入纳粹运动却又不是一个偶然的失误。他一直厌恶平民政治，憧憬优秀人物主政的往昔，直到晚年仍明言不信任民主制度。纳粹运动确实颇合他的口味。即使在他对纳粹的实际发展失望之后，恐怕仍怀有不少惋惜。研究者早注意到一个事实：海德格尔后来虽愿辩清自己和纳粹的牵连，却从未正面谴责纳粹犯下的滔天罪行。"①

但是，在何种意义上理解这一"不是一个偶然的失误"？法里亚斯曾经在海德格尔的生平事迹与著述中寻找纳粹事件本质的种种征象，从而在海氏生平及著述与其纳粹主义思想之间建立起一种必然关系。本书作者无意于作这种传记批评，而是要从海氏的反现代性言述出发，考量海德格尔事件的本质。

---

① 陈嘉映：《海德格尔哲学研究》，三联书店1994年版，第17页。

1. 对“常人”与民主的痛恨

可以确定地说,海德格尔没有一套明确的政治哲学,但是海德格尔拥有前后一贯的反民主思想,这特别地表现在他前期(《存在与时间》)对“常人”的痛恨,以及后期对现代性的动力主义(技术狂奔、大动员、美国主义)的绝望之中。

在《存在与时间》中,海氏意欲与传统思想划清界线。在传统哲学中,关于异化的哲学是以真正的自我的形象为前提的,也就是说,它以关于人的“理念”为前提。海氏正是在这个“理念”身后画了一个大问号。人们从何处得到关于人的所谓真正规定的知识呢?海氏猜测,这种知识背后在偷运神学的私货。但是,我们也可以看到,海氏一方面在反驳关于真正自我的理念,但同时又处于它的影响之下。这个紧张关系仍然存在于《存在与时间》里,在那里,海氏明确地把这个张力纳入到自己内部,它被称为“本真性”。[①] 萨弗兰斯坦断定,海氏对非本己本真性的描写带有十分明显的时代批评的特征,尽管海氏本人一直否认此事。海氏认为本己本真的存在展示的瞬间,就是畏惧的瞬间。1928 年在弗赖堡大学的教授就职讲演中,对这种本己本真性哲学的传授比《存在与时间》中讲得更清楚:只有当我们有勇气“让虚无和我们相遇”。[②]海氏曾公开声明,“本己本真的生存的把握,是以人类此在表现出的理想为基础的。”海氏的本己本真性主要涉及的,的确不是善的行为和伦理上正确的行为的问题,而是如何为伟大瞬间开拓机会的问题,是人生此在的集约提高的问题。但是,就伦理问题而言,可以用如下的话来表达海氏在《存在与时间》中的考虑:

① ② 参萨弗兰斯坦:《海德格尔传》,第 160 页以下,第 221 - 223 页。

干你所想干的事，但要自己决定。

这自然是后来被炒得沸沸扬扬的存在主义思想的基础。单就这一思想而言，人们当然不能说这种思想与纳粹的选择有必然的关联，因为拥有同样思想的萨特正好是纳粹的坚决抵抗者。这就把我们的思路带回最初的提问：海氏思想与纳粹主义之间的关系究竟是一种什么意义上的“不是偶然”的关系。人们恐怕不能说海德格尔思想在实践上的后果必然会与纳粹主义的选择有关，而只能这样说：海氏思想包含有一种倾向，这种倾向可能会在实践上导向与纳粹主义有关的后果。

《存在与时间》讨论过自由的存在论，但毋庸置疑地是，海德格尔是多元民主制的反对者。他并不赞同民主制的开放性。这种公开性“规范最先规范了所有的世界和人生此在的解释，并以全权维护这种解释……并非是因为……这种公开性拥有一种清晰的、与人生此在相适应的透彻了解，而是因为它以不深入‘事情’为根据，由于对水平和纯真性的一切差别麻木不仁。”① 海德格尔在这里谴责的正是民主公开性的构成性原则。确实，民主性的公开性是对一切意见和观念开放的，不管它们是否对人生此在有清晰的或深刻的洞见。在这里，人的确显示在平均性和“无水平”之中。这种公开性也意味着，真理必须容忍把自己降格为廉价的意见市场上的某种意见。但这却是海德格尔最不能容忍的事！

在《存在与时间》出版的这一年，慕尼黑大学的校长卡尔·福斯勒尔在谴责他的同事们的反民主主义的怨恨时说：“总是这类改头换面的老一套无理性、形而上学的、思辨的、浪漫主

① 萨弗兰斯坦：《海德格尔传》，第 229 - 230 页。

义的、狂热的、抽象的和神秘的政治清淡。”可惜，福斯勒尔的这番话，根本上不为多数德国知识界人士所接受。相反，在第一次世界大战以后的若干年月里，德国知识界完全被一种雪耻的冲动和毁灭的旋晕所压倒。海德格尔则不失其时地将这种心绪翻译成高深莫测的现象学哲学的语言。

萨弗兰斯坦指出，假如海氏在他的形而上学讲演中没有谈虚无而是谈罪恶，那么他所讲勇敢地面对虚无，坚持到底，就有令人捉摸不定的双重意义。对虚无的这种神往，也许与对虚无的下述解释有关。1932 年荣格尔在他的散文《工人》(一译《劳动者》)中这样写道：“为一种新的勇敢的生活作准备的最好手段之一，就是毁灭对放荡不羁的，富有自制力的精神的肯定评价，就是去摧毁在人类中创造了市民文明时代的教育工作。……对于精神对生活的颠覆活动的最好回答，就是用精神的颠覆活动去反对精神。我们这个时代的最高的和最残酷的享乐之一，就是参与这一爆破工作。”海德格尔罕有的尊敬者之一容格尔极力标榜的关于战争的信念是，残杀同类是人类的一个“基本的”欲望。正确的做法是，这个杀人的游戏必须遵循一套符合武士风范的规则。按照容格尔的理解，一个工人，就是一个赞成技术统治论的人，而最终，他的事务就是战争。容格尔相信民主已经寿终正寝，而在机器时代的人的命运注定就是悲剧性的。[①]

2.“哲学必须把握它的时代”

历史的惊人相似不是某种宿命使然，而是不同文化面对

---

① 参查特温：《一个战时的审美主义者》，高红等译，中央编译出版社，2000 年版，第 199 页。

相同遭际时作出相似的反应的结果。与世界现代化过程中的后进者中国30年代知识界的论战颇为类同,同样属欧洲现代化进程中的后进者德国,在二三十年代也为一种主要的偏见所左右,当时德国教授们的主流倾向认为,共和制-议会制的宪法是非德国的泊来品。换句话说,是不符合德国悠久的历史文化传统和德国国情的英美与法国的产物。这种思想的一个根深蒂固的迷信就是:任何一种十全十美的制度设置,都应该完全产生于本民族文化传统的根本,而不应该从其他暂时胜出的民族文化传统中习得。卡西尔针对这种偏见指出,共和主义民主制实际上早就由莱布尼茨和沃尔夫在哲学上制定出来了,并在康德论和平的文章中得到了十分清楚的表达。但是,与福斯勒尔与韦伯的警告一样,① 卡西尔的声音在二三十年代非理性主义压倒一切的思潮中根本起不了任何效应。

如果说在《存在与时间》中,海氏还没有找到"他的英雄",那么1930年拒聘柏林大学哲学教授致文化部长格林墨的信中他却给自己规定了真正的哲学必须能掌握它的时代。这样,他便给哲学和他自己提出了一个艰巨的任务。它必须证明他有对时代作出诊断和预言的能力,并且不仅仅是提出一般的决断性,而是作出具体的决定。1931-1932年冬季,海氏正式参加了国家社会主义统一德国党。此时亲纳粹的政治倾向,还没有在他的哲学中找到入口。一年之后,情况发生了根本变化。因为对海氏来说,历史上的伟大瞬间到来了,正像他

① 韦伯对20年代德国思想界非理性主义的警告,参《马克斯·韦伯与书斋先知的对抗》,见萨弗兰斯坦前揭书,第125页以下。

在柏拉图课上所预见的一样。“整个人类的存在都发生了转变”，对他来说，纳粹革命是人生此在的强大事件。这个事件渗到了他的哲学的内部，把哲学家从他的哲学界限里推了出来。在讲授柏拉图的课上，海氏以下面的话结束了他的哲学出神狂喜的分析：“我们现在无需坐而论道，这是干的问题。”① 不久，国家社会主义夺取了政权。对海氏来说，这个事件的发生是一场革命。它的意义远远超了了政治范围。这是存在史上的新行动，是一个新时代的诞生。在他眼里，希特勒象征着一个新时代的开始。

1933年11月30日在图宾根向学生团体的讲话中海氏清清楚楚地讲：“行野蛮的意思是说，在诸事物开始变得野蛮时，变得由内部力量驱动的地方，靠来自内部的冲动和本能，坚持在那里。正是出于这个原因，由于新学生是野蛮的，所以他才被召唤去实施这一新的知识的要求。”1933年11月3日，就退出国联而举行的全民公决一事，海氏发表了《向德国大学生的呼吁书》。结语说：“你们的存在规则既不是什么原理，也不是什么‘理念’，唯有领袖本人‘是’今天和未来的德国的现实和它的法律。”②

萨弗兰斯坦认为，海德格尔陷入了他的存在历史的梦幻之中，如痴如醉，不能自拔。他在政治舞台上的活动，只不过是哲学梦想者的活动而已。他做了政治之梦，因此受到欺骗。后来他在1950年4月8日给雅斯贝尔斯的信中，公开承认了

① 韦伯对20年代德国思想界非理性主义的警告，参《马克斯·韦伯与书斋先知的对抗》，见萨弗兰斯坦前揭书，第309页。

② 参萨弗兰斯坦前揭书，第314、316页。

这一点。**但是,他从来不肯承认,他政治上受骗,是由于他哲学上做梦**。由于作为一个哲学家想探究的是历史事件的秘密,所以他必须在政治-历史事变面前,也在自己面前为他的哲学释义的能力进行辩护。对于这一点,克罗齐早就作出了评论:"我终于读到了海德格尔讲话的全文,十分愚蠢又低三下四。我对他长期的哲学工作得出的这个结果毫不吃惊。**空洞和一般性总会有结果的**。"①

萨弗兰斯坦总结道,海氏没有从政治上进行思维,而是去对历史进行神秘直觉。并不是他不谙政治,而是他没有注意到他缺乏政治概念,把他对历史的神秘直觉误当成政治的思维,这才致使他这期间的政治活动变得如此令人尴尬难堪。②

3. 社会政治问题的玄学化与诗学化

由于海氏对现代性的诊断反映出玄虚化与审美化的泛滥,因而不可能概念化现代社会的基本特征,从而无法在理论层面上作出区分。这一点,用海氏自己的话来加以说明最有说服力。在1935年的《形而上学导论》里,海德格尔如是说:"这个欧洲总是盲目跃进,自寻灭亡。如今处在来自俄国和美国的两方面的压迫之下。**形而上学地看,美国和俄国完全是一回事。同样都是脱缰的技术化和组织化,是无根底的普通人的绝望狂奔。**"③

形而上学的抽象化使海德格尔不可能在自由民主制与极权主义之间作出基本的区分。在海氏的玄学灰色镜下,德国(它当然地代表了欧洲)处于资本主义的美国与共产主义的俄国的包围之下,而美国与俄国从根本上说(即从形而上学上

---

①②③ 参萨弗兰斯坦前揭书,第338页,第360页,第389页。

说）则“完全是一回事”，“同样都是脱缰的技术化和组织化，是无根底的普通人的绝望狂奔”，一句话，同样都是现代性的产物。在1935年的《形而上学导论》课堂上，国家社会主义革命还被誉为“内在的真理与伟大”，因此是反对现代性的反抗力量。但在下一年海德格尔已经意识到，现代性的规划走向的是一个不可结束的、永无终了的方向。因此他改变了对国家社会主义的看法。纳粹不再是同现代性的决裂，而是现代性的特别彻底的“表达”。他发现，国家社会主义本身，就是他所致力于解决的那个问题本身。他在国家社会主义中看到了近代的愤怒咆哮、技术的狂奔、统治和组织、总动员的非本真本己性。海德格尔的最后结论是：现代进入了彼此对立的世界强力观念最激烈的斗争阶段，即美国主义、共产主义和国家社会主义之间相互斗争的阶段。它们各自的基本立场，区别明显，各自都为自己辩护，但它们都是在被技术魔化了的十分接近的共同基础上进行的。“在这个斗争中……人类使用无节制的暴力对一切东西进行计算、计划和培植饲养。”于是，计算的美国主义，计划的共产主义，与培植饲养的国家社会主义最后在现代性的名下走到了一起。

不能不认为海德格尔的思想是深刻的。在哲学的层面上，海氏为现代性，尤其是在他眼中已达到顶点的二十世纪的现代性，作出了至为深刻的病理学诊断。然而，由于海氏对现实问题的哲学涂色，特别是对政治问题的玄虚化（或用哈贝马斯的话来说“蒸发化”），致使海德格尔缺少最基本的社会理论概念，从而不可能对社会现实问题作出基本的分层与区别。对此，阿多诺曾愤怒地说，存在论，起码是海德格尔的存在论，是导向法西斯制度的“待命状态”。阿多诺本人对传统哲学也

怀有敌意，因为传统哲学家们只从事“永恒哲学的研究，似乎哲学的对立物，社会学和精神分析学根本不存在一样。”①

① 见萨弗兰斯坦前揭书，第550页。

第七章　德里达与现代性哲学的解构

本章就德里达的下列问题进行探讨：第一，通过分析德里达对胡塞尔现象学的释读，揭示德里达式的阅读的视野局限，以及这种释读将因为胡塞尔意识哲学范式本身的危机而陷于失败；第二，通过分析德里达对索绪尔结构主义语言学的依傍与批判，揭示德里达解构主义方法的绝育性，并且揭示他同样因为索绪尔（Post - Saussurian）的语用学范式转换而归于无效；第三，通过分析德里达对奥斯丁语用学的挑战与解构，说明德里达言述之语用学旨趣的匮乏，以及这种匮乏缘于他仍陷于主体哲学范型中的事实；最后指出，德里达解构主义的本质在于：他延续并更加激进地推进了尼采以来的后现代哲学话语，但这些话语已无可挽回地陷于方法论上的困难与价值承担上的虚无之中。

一、德里达与胡塞尔现象学

德里达的学术道路是从译介与释读胡塞尔著作起步的。因此，如果不想使德里达沦为纯粹文论家的话，对德里达的研

究亦将只有从胡塞尔开始。① 众所周知，这是一个令人敬畏的起点。人人都从胡塞尔那里得知，哲学可以是一桩完全精确和科学的事业。胡塞尔厌烦哲学研究中那些人本主义和心理主义的内容，认为哲学不应该是一种经验主义的心理学报道，更不能是一种情绪性的美学抒怀。我们也知道，胡塞尔是20世纪哲学家中少有的那种只关注哲学自身的问题，而不关注周围发生的事情的思想家。② 胡塞尔的学术进路严格地遵循着布伦塔诺开创的现象学之路，并毕其终生之力要将哲学研究的现象学方案进行到底。德里达对胡塞尔的解读，从表面上看，仍然遵循着欧洲学术的一般规范，即严格的学术史训练，并在对传统与当代学术思想有了足够的了解后才提出自己的问题。事实上却并不尽然。德里达抱有过分强烈的学术野心和学术之外的动机，当他发现胡塞尔已不足以成为他的"解构"对象时，他就不停地转移战场：从胡塞尔到海德格尔，从卢梭到列维－斯特劳斯，从索绪尔到奥斯丁，从马克思到弗洛伊德，从柏拉图到黑格尔，从尼采到福柯。

我们的讨论将从德里达专门解读胡塞尔的《声音与现象》

---

① 认真说起来，人们还很少从哲学上阅读德里达。德里达要么被简化成操作规程的设计者，通过他，文学或哲学文本可以得到迥异于传统的、出乎意料的阅读效果；要么被当作消解文学与哲学类型界限的、狂欢化的阅读者，借助于他的方法，一种无需负责的、任意的读解已经在追赶时髦的知识人当中流行起来。但是，本书的主题关乎哲学，所以，本书反对那种认为文学与哲学文本没有任何本质差别的说法，不单单是要跟时下流行的风气唱唱反调，更是一种基本的自我辩护。

② 这样说并不排斥胡塞尔晚年对欧洲科学危机所进行的思考的现实态度，但学者对此的看法不一。有的学者坚持胡塞尔晚年提出"生活世界"和"交互主体性"概念，仍然是出于其理论思索的内在必然，与欧洲历史无关。参倪梁康：《现象学及其效应：胡塞尔与当代德国哲学》，三联书店，1994年第115页以下。

开始。在《声音与现象》中,德里达一上来就提出问题:胡塞尔自称要对所有源于形而上学的、心理学的或自然科学的假定进行悬搁,但是,胡塞尔真正做到这一点了吗?他难道没有陷于作为开端的"自明性","现在或面对充实而又原始的直观的意义在场"的形而上学之中吗?[①]

《声音与现象》的全部讨论就是对这一问题的回答,亦即对胡塞尔从事哲学的基本前提的全盘解构。其用意则在于指出胡塞尔赖以立足的基本概念"自明性"的形而上学余孽,并且通过对西方在场形而上学的这一最后版本的破译,断言声音(言语)与意义联盟的崩溃,从而端出德里达全部写作的最重要之点:以解决意义问题为己任的、一般地说将根据规定为存在,特别地说将意义的赌注押在声音-意义统一体的在场的一系列形而上学替代活动的最终破产。而德里达打破主体哲学的意图主要在其对胡塞尔意义理论的批判中呈现。胡塞尔反对语言交往的交互中介领域,以便捍卫纯粹意识的领域;他把意义推向理想本质和纯概念(超感觉)的一边,以便使它从与语言表达的经验联系中提炼出来。故此,让我们反观胡塞尔本人的思想,然后再来看一看德里达对胡塞尔的批评是否在理。

我们都知道,胡塞尔的哲学工作,根本上说就是实施一系列还原。他首先将人类的基本行为还原为对象性行为(如表象行为),从而使非对象性行为(如爱与恨等)奠基于对象性行为之上;其次,他将对象性行为还原为感知,从而使非感知(如想象等)奠基于感知之上;再次,他将感知还原为内感知,从而

① 德里达:《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆1998年版,第3页。

使外感知奠基于内感知之上。而内感知，在胡塞尔看来，就是不能再行还原的“阿基米德点”，它是自明的，并且是一切哲学话语的绝对基础。因此，一般认为，胡塞尔是西方哲学史上笛卡尔以降将内感知的自明性方案贯彻得最为坚决的最后一位哲学家。①

在找到说明世界的这一“阿基米德点”以后，胡塞尔就着手内感知之规定性的探索。胡塞尔发现，传统对内感知的说明，不是囿于形而上学假定（将假定视作出发点）的樊篱，就是陷于心理主义的泥潭。笛卡尔是前者的例子，而布伦塔诺则是后者的典型。胡塞尔的基本抱负就是从对内感知的哲学说明中，将形而上学的假定和心理主义的残余清除出去。为此，他开始了现代哲学史上最伟大、也是最悲壮的长途跋涉。②

胡塞尔对内感知的分析构成了他最著名的意识研究，而在对意识的研究中，意向性问题又是基础。在《逻辑研究》中，胡塞尔对意向性问题的探讨是从表达入手的，他认为表达是有意义的记号。表达的物质外壳是字符或语音，表达的意义是我们通过赋予意义的行为加到表达的物质外壳中去的东西。当我们说一句话或写下一个句子的时候，我们就把意义加到表达的物质外壳中去。当我们看一行字或听一句话的时

---

① 参张庆熊：《自我、主体际性与文化交流》，上海人民出版社，1996年版。

② 对胡塞尔的述评，可参阅倪梁康《现象学及其效应：胡塞尔与当代德国哲学》，三联书店，1994年版；倪梁康主编《中国现象学与哲学评论第一辑·现象学的基本问题》，上海译文出版社，1995年第一版；张庆熊：《熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学》，上海人民出版社，1995年第一版；张庆熊：《自我、主体际性与文化交流》；陈立胜：《自我与世界：以问题为中心的现象学运动研究》，广东人民出版社，1999年第一版。

候,我们又把意义在意识中再现出来。①

这就是德里达开始阅读胡塞尔的地方。接下来我们要考察德里达是在哪个点上,以及如何展开对胡塞尔的批判的。前面已经说过,胡塞尔的意义理论,是从对表达的考察开始的。在说明表达的时候——表达是有意义的记号——,胡塞尔区分了“符号”(sign)与“指示”(indication)。他认为符号表达一种语言意义,而单纯的指示则否。举例来说,化石骨头表明古生物年代动物的存在;旗帜表示它们所属的国家;打在手帕上的结使人想起尚未执行的计划等,都是单纯的记号(仅起指示作用)。在所有这些例子中,记号(the signal)都把一种情势(situation)传递给意识。不管指示物(the indicator)与因果说明的、逻辑的、图像的或纯粹惯例的关联所指示的情势的存在是否相关,指号都是非物质的。当记号(比方手帕上的结)唤起事件的非在场状态的思想时(由于心理上的联想效果),它就作为指示而起作用。语言表述却以另一种方式表达其意义或指称其相关的客体。与记号不同,语言表述是在一种理想联结(an ideal connection)而不是联想(association)的基础上拥有意义。胡塞尔说:“每一个表述不仅有其意义,而且还指向某物。”也就是说,每一种表述总能被扩大为一个句子,把所说的内容指向某物。与之相反,指示缺乏这种指向客体的指称与述谓的内容(predicated content)的差异,并因此缺乏那个情势的独立性,这种独立性是语言表述的独有特征。②

① 参胡塞尔:《逻辑研究》第二卷第一部分,倪梁康译,上海译文出版社,1998年版,第26页以下;并参施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文等译,商务印书馆,1995年版,第155页以下。

② 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, PP.167 - 168.

哈贝马斯认为，胡塞尔的意义理论跟索绪尔一样，也采用了一种符号学的而非语义学的方法。先验自我的一元论迫使胡塞尔从指向意向中的对象的个体意识的视角出发，重构交往中产生的主体间关系。通向理解的过程被分解为说者的"告知"(informing)(这个说者发出声音并伴之以产生意义的行动)，以及听者的"被告知"(being informed)(为了他，被感知到的符号指示着"告知性"的心理经验。)"首先使精神交流成为可能，并把相关的言语转变为话语的，是在交往中的人们的相应的身体经验与心理经验的相关性"。由于主体首先当下站在彼此面前，并相互把对方感知为客体，他们之间的交往是以经验的指号内容加以描绘的。中介符号作为指示发挥作用，因为说话人在其孤独的精神生活中实施的行动的缘故："假如有人探测这些交互联系，他就立刻可以看到所有交往言语中的表述都作为指示起作用。它们作为说者的'思想'，作为他的生产意义的内在经验的符号服务于听者。"①

由于胡塞尔将生产意义的行为的主体性，而不是由语言缔结的相互理解的主体间性作为源始，主体间达到理解的过程就不得不以传送和揭秘经验符号的模式来加以表象。求助于表述与指示之间的区别，他以这样一种模式来描写符号的交往用法：它们具有言说者的内在实施的行为(the inwardly performed acts of the speaker)之外向指示的功能(the function of external indications)。但是，假如语言表述只有在交往中才与指示联系在一起，那么，诸如此类的表述就不得不被分配到孤独的精神生活领域，并且只有当它们脱离内在性的领域时，才

① Ibid., P.169.

能进入指示的决断之中。哈贝马斯认为,这样一来,物质的符号外壳(sign - substrate)在与语言表述的意义的关系中就被解除了价值,并被降级为一种虚拟状态;它们的存在乃,不妨这么说,被去消了。任何外在物都被降级到指示的范畴里。由于升华为纯粹意义的表述摆脱了任何交往功能,并摆脱了任何身体的东西,人们就不敢十分肯定,为什么正是那些意义仍然需要在词汇和句子符号的帮助下被表述。在内心独白中,对只与自己交流的主体来说,似乎没有必要去向自己显示他内在经验到的东西。胡塞尔本人就自问自答道:"人们能说,在个人独白中,一个人是对自己说话,并且将词语当作他自己的内在经验的符号来使用,特别是当作指示来使用的吗? 我不能想象这种观点是可能的。"[①]

这一发端于主体哲学的、使内在化了的符号虚拟化,具有重要的蕴含。这就是说,胡塞尔发现自己被迫将意义的同一性铆在某种东西上,而不是符号用法的规则上。后面这个由维特根斯坦加以发展的概念,预设了意义的同一性与意义规则的主体间有效性之间的内在关联。胡塞尔也比较了我们在拨手指计数时运用的符号与下棋规则的异同。但是,与维特根斯坦不同,胡塞尔不得不假定纯粹意义的优先地位;只有凭借我们与这些原始意义的相熟,我们才能知道如何下棋。

一个表述的意义建立在意义 - 含义以及对此含义的直观的充盈的行为上——这不是指心理上的,而是指超验基础上的意义。意义的内容是一种理想的自在物(an ideal something - in - itself),是胡塞尔想要从意义给予行为的意向性特征

① Ibid., P.171.

中,特别是想要从一种相关性的理想直观的意义充盈行为的特征中捕捉到的。然而,不必要的联系存在于"事实上作为意义加以操作的理想统一,与它们被系于其中的符号(例如,通过它们在人类精神生活中才成为现实)之间"。这一使胡塞尔与弗雷格联系在一起的柏拉图主义完全允许在"意义自身"与"被表述的意义"之间作出区分。在作为"符号狂想"(sign fantasy)的内心独白中出现的表述,服务于理想的统一的认知的分有(appropriation),这一分有只有作为被表述,对认知主体才是可行的:"不管一个新概念在何处形成,我们都会看到一种先前未被意识到意义是如何被意识到的。"[①]

显然,胡塞尔的关键术语之一,就是所谓的"理想性"或"理想联结"。什么是胡塞尔意义上的理想性呢?德里达如是说:理想性是这样一种形式:一个普通对象的在场以这种形式能够不定地被重复为同一个在场。意义的非实在性,理想对象的非实在性,意义的内涵或意识中的思维对象(胡塞尔认为思维对象并不实在地属于意识)因而会保证面对意识的在场将能够不定地被重复。这是面对理想意识或先验意识的理想在场。理想性是自救或者是在重复中对在场的控制。因为在场的纯粹性不是任何在世界中存在的东西的在场,它与自身、即与理想的重复活动相互关联。

我们有必要再次回到胡塞尔研究工作的基本目的,即企图把逻辑学从自然主义之下解放出来,再现逻辑的规范性特征,即精神性特征。显然,逻辑学的工作是在心理性的东西中进行的,但是,它是心理性的东西的规范性产物,而不是心理

① Ibid.

过程的自然规律。"二乘二等于四"的计算过程是心理活动过程,但是,只有当心理活动不再进行的时候,"二乘二等于四"才会生效。计算结果所要求的有效性与哪个大脑进行的计算这一点毫无关系。谁进行了计算,或者谁完成逻辑演算,谁就成为超主体的精神领域的分有者(这听起来已经带有很浓重的柏拉图味道)。当可作为心理事件来描述的思维活动得到实施的时候,在这个领域中聚集的意义和有效性便得到现实化和使用。

德里达反对意义的柏拉图化,反对使语言表述的内在化脱离现实,他想要提出可以识读的与表述的符号外壳之间的不可分解的交互运动。然而,正如哈贝马斯所说,有意思的是,德里达的反思并不针对那些意识哲学的前提,正是这些前提使得把语言界定为一种主体间地建构的中介领域变得不可能。德里达并没有将语言和意识哲学旁出的节点,亦即语言哲学的范式从意识哲学范式中分离出来,并使意义的同一性依赖于意义的使用规则的主体间性的实践的点,作为自己的出发点。相反,德里达追随胡塞尔从构成世界的主体的述行(performances)中分离每一内在世界的东西的道路,以便发动反对理想直观的本质的统治的战争。①

在《声音与现象》中,德里达很快就抓住胡塞尔的漏洞,对之紧追不放。德里达说道,为了使重复的可能性能够理想化地向无限开放,就必须有一种理想的形式来保证这种不定性和理想化的统一。而这就是当下,或勿宁说是活生生的现在的在场。理想性的最终形式就是人们在其中可以提前或回忆

① Ibid., P.172.

整个重复过程的形式,理想性的理想性是活生生的现在,是超验生命的自我在场。[①] 德里达分析道,在场的价值,即全部话语的最终要求,每当涉及(在作为一种直观的对象而被陈述的东西并赋予对象清楚、现时的直观以形式的两种相近的意义上讲)一个任意的对象,在充盈的直观的自明性中面对意识的在场或涉及在意识中的面对自我的在场的时候,它都自我变更而并不消失,"意识"要说的不是别的,而只是在活生生的现在中面对现在自我在场的可能性。每当这种在场的价值受到威胁时,胡塞尔就要唤醒它,提醒它,使它以最终目标的形式回到自身;也就是说回到康德意义上的理念形式。[②]

德里达说,胡塞尔确定总是设定意义的理想性的表达的表达性与口头话语有着一种不可还原的关系。表达是一种纯粹语言学的符号,而且这恰恰是以最初的分析把表达与指号区分开来的东西。胡塞尔保留了口头话语对表达的专门权利,因而也是纯粹逻辑性的权利。这里,德里达敏感地觉察到胡塞尔意义理论的核心,即在胡塞尔看来,意义总是言语表达的意义,总是与声音保持同一关系。但是,德里达发现,指号与表达之间的差异在描述中很快就显现为功能性的,而不是实体性的。单独的一个现象可能被理解为表达或指号,推论的或非推论的符号。这取决于使之起跃的意向性体验。这两种功能可能互相交错、互相混淆于同一符号的环链和同一种意义之中。

交流本身在胡塞尔看来是表达的一种外在层次。但是,每当它实际产生时,一种表达就包含着一种交流的价值,即使

---

①② 德里达:《声音与现象》,第5页,第9页。

表达并没有在其中被穷尽或者这种价值只是与表达有简单的联系。正是应该在无交流的语言中,在独白的话语中,在"灵魂的孤独生命"的绝对低沉的声音中追捕表达的未开启的纯粹性。德里达同样发现,通过一种奇怪的悖论,"意谓"只有在对某种外在的关系被悬搁起来的时刻才能把它的表达性的被集中纯粹性孤立起来。仅仅是对某种外在的关系,这是因为这种还原正视"意谓"的直观,正视意向的意义,所以在纯粹的表达性中,它并不取消,相反揭示一种对于对象的关系,一种对象理想性的目标。①

胡塞尔的意义理论建立在自我的内心独白之上,然而,德里达却指出,使意义成为可能的是符号的可重复结构。他说,当我使用词的时候,不管我是否在交流结束时使用词(因为按胡塞尔的说法,意义只在"内心独白"中诞生,而它的符号外壳,即词却作为指示发生作用,也就是说,与他人进行交流时,真正意义上的"交流"事实上早已结束了),我应在游戏开始时在重复的结构中进行使用,而这种重复的因素只能是再现的。如果一个事件就是指不可替代和不可逆转的经验统一性的话,那一个符号就永远不是一个事件。一个"只此一次"发生的符号不是一种符号。一个纯粹惯用的符号也不是一个符号。一个能指(一般的)通过能够改变它的经验特征的多样性在其形式中应该是可认识的,尽管经验特征的多样性能够改变能指。它应该始终是同一个而且能够如此这般地被重复,尽管有并且通过人们称作经验事件的东西必然要它承受各种改变。

---

① 德里达:《声音与现象》,第 26 - 27 页。

这一点无疑是正确的。德里达对胡塞尔的驳诘非常有力。意义不可能是在自我内心"只此一次"的产物,它的产生有赖于使意义成为可能的符号的可重复结构。在胡塞尔那里,意义的产生与传达,多少有点类似意义的"单子",每个"意义单子"都在其内在性中完全自足,而此"单子"与他"单子"的交流,多少像是从单子中打开一扇窗户,胡塞尔用一个数学术语来描绘这种一个心灵对另一个心灵的理解:"对射性"。它事实上是某种变相的"移情说"。如此说来,胡塞尔不仅没有脱离他一心想摆脱的心理主义,反倒在这个问题上重复了心理主义的错误。

抓住这一点以后,德里达就紧追不放。他指出,每当一个音素或一个字母在一个公式或一种感知中出现时,这音素或字母必然在某种程度上总是另一个,但是,它只有当一种形式的同一性得以重印出来并且承认它时才能够作为符号和一般语言进行活动。这种同一性必然是理想的。它必然引出一种再现:就像想像,一般理想性的领地,就像一般创造性的重复的可能性,就像再现,因为每个能指的事件都是替代者(所指的,也是能指的理想形式的替代者)。这种再现结构就是意义本身,若不从一开始就涉入一个不定的再现性中去,我就不能开始一个"真正的"话语。①

既然人们不得不承认话语基本上属于再现的范围,那么,胡塞尔所说的"真实"话语和话语的再现之间的区别就变得令人怀疑了。"真正的"语言完全有机遇与想像的话语一样成为想像的,而且想像的话语也完全有机遇像真实的话语一样真

① 德里达:《声音与现象》,第63页。

实。无论是涉及表达还是表述的交流，实在与再现之间，真实与想像物之间，简单在场与重复之间的差异已经开始消失。

于是，德里达将胡塞尔不得不把所有语言意义与关乎真理的客观表述联姻的事实，理解为拥有一个长长的系谱的、并且决不可能通过语言分析得到纠正的逻各斯中心主义的征象："事实上，说每一个主观表述都可以为一种客观表述所替代，无异于承认客观理性的无边界的范围。"正是这一由理性设定的语言的先在的形而上学世界，和由知识设定的意义世界，激起了德里达的反对。在胡塞尔的真理的证据概念中，他看到一种形而上学在起作用，即：把思存在必要化为在场，必要化为使在场(making - present)或在场性(presentment)。[①]

哈贝马斯认为，这是德里达的一个很重要的洞见，是德里达将符号的外在性(在胡塞尔的论点中被当作非本质的、搁置一旁的外在性)推向舞台的地方。但是，哈贝马斯认为，这只是一种符号学的洞见，而不是建立在言语语用学基础上的洞见。换言之，德里达的局限性在于，他完全囿于对胡塞尔文本的拆解游戏之中，根本不可能跳出胡塞尔的视域范围从而作出超越性的转换。对德里达而言，作为由在场加以确证的经验的同一性的观念，暴露了现象学的形而上学核心——只要一种直观地充盈意义 - 意向的模式取消了时间的差异(temporal difference)和它性(otherness)，它就是形而上学的，因为，在德里达看来，正是这种差异和它性对直观地表象同一对象并因此对语言表达的意义的同一性具有构成性。德里达断言，在胡塞尔对在自身中被给予的某物的简单在场的建议中，

① 参哈贝马斯前揭书，第173页。

重复的结构已经失落了；而没有了它，就没有东西可以从时间的流动和经验之流中被拈出，也没有任何东西可以作为同一物被带到场，也即被再现(表象)。[1]

在《声音与现象》的中心第五章里，德里达追溯到胡塞尔对内在时间意识的分析，以便揭示真正给予的东西的直观的不同结构，这种直观只有通过原初期待和回忆才有可能。一旦我们意识到每一种真正的经验在其中得以奠基的延展和持存之网，一种未经划分的对象的简单在场就分崩离析了。“当下”在场的经验受惠于一种表象的行为，知觉受惠于一种再生产的认知，这样一来，一种时间上的介入的区别，并且因此也是一种它性的因素，就内在地与鲜活的时刻共时存在。这样，德里达就不客气地指责胡塞尔被西方形而上学的基本理念蒙住了眼睛：自定义的意义的理想性格只有通过非中介的、直观地进入的、确实的经验才能得到保障，而且这种经验存在于被提纯了所有经验联系的超验主体性的内在性之中。否则，胡塞尔就不会被这一事实欺骗：就在这一显然绝对的在场的资源中，一种时间上的差异和它性隐约地耸立在地平线上。德里达将这一差异和它性既刻划为一种被动的差异，也刻划为一种生产差异的延搁(deferral)。

这是德里达一个很有希望的出口处。但是，德里达出人意料把注意力转向了书写文字学。“延搁，在这个意义上是在迂回之时间性的和时间化的中介中获得时间化和依靠——不管是有意识的还是无意识的——，这种迂回延搁‘欲望’和‘意愿’的实现或充盈。”德里达追逐胡塞尔的理想化(idealiza-

① Ibid., PP. 173 - 174.

tion)，直达先验主体性的最深处，以便在这儿，在自我呈现的经验之自发性的源头，削平不可根除的差异，这种差异如若以书写文本的指称结构的模式呈现，就如同与述行的主体没有关联的操作，就能因此被精确地把握为一个没有任何主体的事件(an event without any subject)。书写被认为是绝对原始的符号，从所有交往的语用学语境中抽离出来，独立于言说和聆听的主体。

这一书写，先于任何随之而来的固定声音模式，这一源始书写(Urschrift, arche - writing)使得——不妨这么说，在没有先验主体的帮助下，比任何这种主体的完成还要先进——在意义的可识别性与在其地平线上出现的经验因素之间，在世界与世界之内的东西之间的世界 - 敞开的差异成为可能。这一"使 - 可能"是一个进入区别的行为的延搁的过程：从这一视角看，从可感知的东西中区分出来的可知觉的东西，同时作为被延迟的可感知出现；从直觉中区分出来的概念则作为被延迟的直觉出现；从自然中区分出来的文化则作为被延迟的自然而出现。这样，一旦创造性主体的原始的先验力量传递到书写之匿名的、创造历史的生产力，德里达就成功地颠倒了胡塞尔的基础主义。在真正的直观中显示其自身的东西的在场，直接成为依赖于符号的表象能力。[①]

事实上，胡塞尔后期转向重视研究生活世界的问题，维特根斯坦后期强调在生活形式中确定语词的意义和否定私人语言成立的可能性，这说明西方自笛卡尔以来的带有唯我论色彩主体主义的哲学路线发生了一种转机，从人在世界上的主

① Ibid., PP.177 - 178.

体际的交互活动的角度来研究自我、意识、社会和文化成了新的风尚。哈贝马斯提出,要想解决这个问题,唯一的出路就是转换思路,实现意识哲学向语言哲学、主体性哲学向主体际哲学的范式转换。也就是要运用新的前提,这些前提可以不必拘泥于认识论的出发点,他说:“显然,现象学的生活世界概念会给人不知不觉地造成一种印象,似乎它是一种从认识论那里借来的构造世界的设想,这种设想不能简单地被转用到社会哲学中来,为了避开社会现象学的困难,社会理论必须从开端上就摆脱认识构造的理论,从语用学这个薄弱环节突破,语用学天生就与那些通过语言中介的交互行为有关。因此,‘生活世界’应当作为交往行为的互补概念被引进。”①

遗憾的是,德里达没有沿着胡塞尔后期较有希望的路子向前探索,反倒一味沉溺于胡塞尔早期的主体意识哲学,显出德里达在这个问题上的视域局限是如此明显。其结果必然是陷入哈贝马斯所挖苦的“更加深层的、同时也是更加风雨飘摇的基础主义”:德里达在追溯这条思想线索过程中并没有打断主体哲学的基础主义的韧性;他只是使业已被认为是基本的东西依赖于更深的——尽管现在已摇晃或动摇——被时间性地置于流动地位的原始力量的基础而已。②

二、德里达与索绪尔结构主义

当德里达觉得仅仅依靠胡塞尔的文本已不足以说明他的文字学要领的时候,他就转换战场,从它处入手。为了紧紧抓

① 参倪梁康:《现象学及其效应》,第 355 页。

② 哈贝马斯前揭书,第 179 页。

住原始书写先于所有可识别的铭刻模式的观念，德里达从索绪尔的《普通语言学教程》中援引主题，以便阐释他的论题：书写在某种程度上是语言表述的初级中介。

在达到这个结论之前，德里达对西方语音中心的历史作了一个有名的勾勒。这部历史肇始于柏拉图，中经卢梭与黑格尔，直至列维－斯特劳斯。与德里达对胡塞尔意义理论的解构一样，德里达对语音中心主义著名文本的解读同样令人兴味盎然。在这一解读中，德里达指出了，在西方语音中心主义历史中，语音的本质是如何直接贴近这样一种东西：它在作为逻各斯的"思想"中与"意义"相关联，创造意义、接受意义、表示意义、"收集"意义。[①] 并且指出，从亚里士多德著名的心境－语音－文字（所谓"语音是心境的再现，文字则是语音的再现）三级的序列出发，逻各斯中心主义是如何从一开始就是语音中心主义的。[②]

很显然，《论文字学》的关键是对索绪尔的阅读。对索氏的读解直接承绪《声音与现象》对胡塞尔的读解，并使后者（索绪尔）作为对前者（胡塞尔）的一个补充。为了做到这一点，德里达不免要在两者之间作一些跳跃，从而不无粗暴地把胡塞尔的"差异"概念跟索绪尔的"差异"概念等同起来。现在就让我们来看一看德里达是如何解构索绪尔的。我们知道，索绪尔的《普通语言学教程》激发了结构主义和符号学，20 世纪人文学术受惠于他的东西可能比任何人多得多，卡西尔甚至将

①② 德里达：《论文字学》，汪堂家译，上海译文出版社 1999 年，第 13 页，第 14 页以下。

索绪尔的语言学创见与伽利略的新科学相提并论。[①] 但是，据卡勒说，《普通语言学教程》一方面堪称是对呈现（在场）之形而上学的有力批判，另一方面，它又毫不含糊地肯定了逻各斯中心主义，而德里达的目的就是要把残留在索绪尔语言学当中的形而上学成分消除掉。[②]

索绪尔的出发点是将语言界定为一种符号系统。声音只有当它们用以表现或交流观念之时，方算是语言，因此对他来说，中心问题便成了符号的性质：什么给了它符号身份并使它作为符号发挥功效？索绪尔论辩说，符号反复无常，是约定俗成的，所以每一符号不是由基本特质，而是由使它与其他符号区别开来的差异所界定，语言因此被认为是种差异的系统，它又导向曾为结构主义和符号学奠基的一系列分野的出现。

索绪尔的研究方法愈趋严密，就愈转向揭示语言系统的纯粹关系性质。他令人信服地指出，声音本身并不属于语言系统，它在言语行为中使该系统的各单元得以显现，他下结论说："语言系统中唯有差异，没有定项。"[③] 这是个颇为激进的程式。按照常识，人们毫不怀疑语言是由作为实体的词汇组成，它们一起形成一个系统，由此获得相互之间的关系。但是，索绪尔对语言单元的性质的分析却导向相反的结论：符号系某一差异系统的产物，的确，它们根本不是实体，而是差异的结果。这对逻各斯中心主义是个强有力的批判。

在《论文字学》的前三章集中讨论索绪尔的部分，德里达

---

① 参卡勒：《索绪尔》，中国社会科学出版社 1989 年版，第 156 页。

② 参卡勒：《论解构》，陆扬译，中国社会科学出版社 1998 年版，第 84 页。

③ 参索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆 1980 年版，第 167 页。

就已经为全书定下了基本策略。首先,德里达紧紧盯住索绪尔的一个论断不放。那就是索绪尔在将“文字对语言的再现”作为他的主题时的主张:“文字本质上外在于语言的内在系统”。解构式阅读使德里达对诸如此类的字眼分外敏感:外在/内在等等。德里达认为,外在/内在,印象/现实,再现/在场,这些都是人们在勾画一门科学的范围时依靠的陈旧框架——形而上学框架,在德里达眼中,它们乃是逻各斯中心主义的最集中的表现。

但是,以德里达的聪明,当然不会认为只要对上述形而上学的两项对立来个简单的颠倒就完事了,相反,德里达还要从索绪尔的文本中读出本身就隐含着的解构因素,也就是说,索绪尔的书本身就在解构着自己,并使他成为重要的文字学家,而不单单是表面上的语言学家。德里达是如何得出这一结论的呢?这里的关键是对索绪尔所说的符号的“任意性”与“差异性”的理解。卡勒就语言符号的“任意性”的特殊意义解释如下:“语言不是简单地给独立存在的概念任意命名。它一方面在自己选择的能指之间建立起某种任意的关系,另一方面又在自己选择的所指之间建立起某种任意关系。不同的语言不仅仅产生不同的能指组合,以独特的方式分割声音连续体,而且每一种语言都产生不同的所指组合;它以独特的因而也是‘任意的’方式将世界排列成概念或范畴。”①

这一点极其重要。语言符号的任意性不仅仅指语言在分节(articulate)能指链上的任意性和在切割所指链上的任意性,而且更是指在如此分配能指与所指关系上的任意性:“能指和

① 卡勒:《索绪尔》,第25页。

所指之间的任意关系就意味着,既然不存在固定的、普遍的概念,或者说固定的、普遍的所指,所指本身就是任意的;能指也是任意的。那么我们就必然要像索绪尔那样,提出这个问题:能指和所指是由什么确定的呢?这个问题的答案使我们得出一条重要原则:能指和所指都是纯关系性的实体,或者说是区别性的实体。"[①]

索绪尔在这里强调的是,解释某一语言成分不能脱离这一语言系统中与它有着各种关系的其他成分。这样一来,他就把语言符号的任意性原则同语言符号的系统性连到一起。任何语言都是一个系统,而且它有着自己独特的内部结构,这一点是把握索绪尔意义理论的关键。与此相同,任何一个语言符号也都是通过它与其他符号的"不重合"来获得自身价值的。语言符号的识别牵涉到整个语言系统。能指并不是由这个或那个讲话者发出的物理声音,而是与系统中其他成分相联的抽象单位。只要不跟其他符号混淆起来,该语言单位的具体发音可以因人、因地、因时而异。"语言既然是一个系统,它的各项要素都有连带关系,而且其中每项要素的价值都只是因为有其他各项要素同时存在的结果。"

与语言的任意性原则相应的就是语言的差异性原则。而且,这一差异原则也同样适用于语言系统中的概念层次。概念或者所指不是由某些非语言的本质所规定的独立的实体,它们是语言系统的一部分,被同一系统中的其他成分所规定。

在批评德里达对索绪尔的差异原则进行歪曲与滥用时,美国学者约翰·艾利斯(John Ellis)指出,德里达所说的差异与

① 卡勒:《索绪尔》,第 24 - 25 页。

索绪尔的差异原则大不一样。对索绪尔而言，符号的意指活动不是将声音组合与事先存在的概念相连接；相反，是同一语言系统中各个成分之间的语音和概念的差别产生了意义。但必须指出的是，索绪尔所谓的差别原则并没有最终脱离将诸种语言成分相互区别开来的符号自身的积极价值，因为在他的理论中，分辨任何两个事物之间的异同就意味着被分辨的事物本身具有某种可以描述的积极特征。而德里达却认为，在语言系统的内部或者外部没有任何是在场的。符号的差别游戏是永无止境的。语言中没有可以产生意义的明确的对立，也没有可以组成系统的积极性差别，因而符号不可能传达任何确切的意义。①

就符号意指活动方面而言，德里达在两个关键问题上不同意索绪尔的观点。首先，索绪尔沿用了传统的两元对立的符号观。德里达认为，把符号看成是能指和所指的结合，并将所指等同于概念，"容易导致设想一个先自我存在、而后再被指称的概念，即设想一个独立于语言、独立于能指系统、被思想简单再现的概念。"因此，他主张消除能指与所指之间的绝对界线，除非这两者之间有一项可以被认为是终极的，也就是说，除非它不再越过自身去参照其他成分，德里达认为这种情形并不存在。无论是过去、现在或是将来，我们都无法声称某一符号具有终极性。德里达由此得出结论，符号永远不可能自给自足，它总是超越自身，指向他者，而他者又始终不可企及，或者说只能部分企及。眼下的词语是先前词语的所指，但它又作为将来词语的能指。这样一来，能指与所指之间的区

① 参丁尔苏：《超越本体》，苏州大学出版社 1994 年版，第 45 页。

别就在意指过程中变得含糊不清了。[①]

德里达还从另外一个角度揭示了索绪尔语言学原则的自相矛盾。按照德里达的解释,索绪尔的意义理论建立在一个经不起推敲的交际模式上。这个基础之所以不牢靠,是因为在它的背后存在着一个将语言看成封闭系统的形而上的语言观。按照这个模式,讲话者 A 首先在头脑里形成希望传递给听话者的概念。A 接着发出一个与那些概念对应的声音系列。听到这些声响后,听话者 B 便开始一个心理过程,通过输入的声音来识别说话者希望传递的概念。人们会问,既然我们对语言符号的发音和理解都因人、因地、因时而异,那么,讲话者传出的概念与听话者接收的概念是如何取得一致的呢? 索绪尔的回答是,“在由言语活动联系起来的每个个人当中,会建立起一种平均数:每个人都在复制(当然不是很确切的,而只是近似地)与相同概念结合在一起的相同的符号。”

索绪尔自己也意识到了某种自相矛盾的地方。因此他自我分辨说:“说语言中的一切是消极的,那只有把所指和能指分开来考虑才是对的:如果我们从符号的整体去考察,就会看到在它的秩序里有某种积极的东西。”[②] 索绪尔的意思是,一旦能指和所指在初始区分活动中建立了语言符号的价值,我们就不再提不包含积极因素的差别。如果语言中自始至终只有消极的差别而没有积极的自我参照,那么,“能指与所指之间的纽带”就不能建立,语言也就不会成为人类最有效的交际工具。这样,索绪尔就在他的两个相互矛盾的原则——任意

① 参丁尔苏:《超越本体》,苏州大学出版社 1994 年版,第 50 页以下。

② 参索绪尔:《普通语言学教程》,第 167 页。

性原则和差别原则——之间求得了一种妥协：消极否定和相互区分是对语言发生的描述，一旦语言完成了对语音和概念连续体的任意分割，语言符号便成为积极而自我肯定的实体。而这一点，正是德里达最不能同意的。

在《普通语言学教程》里，索绪尔断然将文字学驱逐出语言学研究的范围。索绪尔讨论文字时显出的忧虑，说明有些他心爱的东西已险象环生。他讲到文字的“危险作用”，它将语言“改头换面”，甚而时不时“篡夺”了言语的地位。“文字的暴政”专横跋扈，阴险狡猾。这种忧虑潜在地表明，文字竟然能够影响语言！但是如果说文字能够影响言语，那么两者的关系便远较乍看之下复杂得多。德里达十分警觉地发现，索绪尔是如何求助文字来解释语言单元的性质的，这无疑进一步扭曲了赋予言语居先地位而使文字依赖于它的等级图式，并似乎言之顺理地使语言受制于文字。果真这样的话，德里达颠倒、打乱并最终覆盖索绪尔的原有图式，岂不是顺理成章了吗？

德里达得出结论说，自然与约定、记号与符号等对立，只有在痕迹的可能性之后才有意义。没有所谓的“痕迹的可能性”，符号的意义是完全不可能的。符号的“无目的性”，它的任意性，需要一种综合，通过这种综合，完全不同的东西显现在它的异在中——没有任何单纯性、同一性、相似性或连续性。德里达进而指出，标志着与它物的关系的痕迹，展示了它在整个在者领域的可能性，形而上学则从痕迹的隐秘运动出发把这一领域确定为此在。“我们必须先于在者去设想痕迹。”这是德里达的著名口号。“在者的领域在被确定为在场的领域之前是按痕迹的各种可能性——遗传的可能性和结构

的可能性——构造出来的。它物的如此呈现,即它物的'如此'隐蔽,早已开始,任何在者的结构都不能脱离它。[①]

哈贝马斯评论道,并非不带点粗暴地,德里达将结构主义意义上的"差异"与在胡塞尔的意义理论的关联中发明的、被认为超越了海氏本体论上的差异的"延异"混在一起:"它[延异]允许言说与书写的分节——在口语的意义上——因为它发现了感性与理性、能指与所指、表述与内容等等形而上学的对立。"不管它们作为音位还是作为书写单位出现,所有语言表述在某种程度上都为一种原型书写而非在场本身所驱动。[②] 哈贝马斯在德里达的这一令人惊讶的举动中,即在原型书写及其踪迹的隐喻中,再度见到了通过其痛苦的缺席使其曾允诺过的呈现对西方人来说变得更加可感的上帝的狄奥尼索斯式动机:"但是踪迹的运动有必要被遮蔽,它生产作为遮蔽物的自身。当它者如此宣称自身时,它也在它自身的掩饰中表象自己。"

哈贝马斯认为,德里达的解构是忠实地追随海德格尔思想的运动。但是,德里达的做法常常事与愿违,他通过再次超越本体论差异使这一思想的被颠倒的基础主义变得毫无遮拦。因此,德里达可能想从书写学中获得的好处,以及一种明显的想使存在历史具体化/文本化的企图,仍然是无关宏旨的。作为现代性的哲学话语的一名参与者,德里达继承了并没有从第一哲学的意图(意向性)中摆脱出来的对形而上学的批判的弱点。尽管变化了姿态,到最后他也只是提升了可感

① 索绪尔:《普通语言学》,第 64 - 65 页。

② 参哈贝马斯前揭书,第 180 页。

的社会病理学的神秘化进程；他还中断了“本质的”（说白了就是“解构的”）思与科学分析的联系；他也提供了一种空洞的、类似公式的公开承认的某种非决定性的权威。与海德格尔的不同之处只在于，这个权威已不再是被存在者歪曲了的存在之权威，而是不再神圣的铭刻，一种被放逐的、四处流浪的、从它自身的意义中异化出来的铭刻，一种由遗嘱文件加以证明的神圣之缺席的铭刻的权威。与海德格尔的另一处不同是，德里达削平了哲学与文学文本类型，但这同样只是转移了而不是解决了问题。[①] 于是，哈贝马斯断言，德里达以另一种海德格尔变体的形式，发展了存在之历史——被编码在书写中的存在之历史。只不过在海德格尔那里服务于与存在之命运保持亲和性的修辞学，在德里达这里变成了一种异延的助手。哈贝马斯指出，与极权主义在存在之天命面前屈膝投降的警告相比，德里达与无政府主义者希望炸毁历史和延续性的立场更为接近。[②]

三、德里达与奥斯丁语用学

德里达在解构索绪尔结构主义语言意义理论时，引进了与索绪尔结构主义的共时研究相对立的时间要素。这本来会是一个很有希望的路子，但是，与前面我们已经提到过的情况一样，由于德里达太依赖于对索绪尔文本的阅读，以致于他在有可能走出结构主义语言学，从而走向关注具体情境中的语言使用的语用学之时，却仍然固执地停留在以语音学为基础

---

① 参本书第四章“后现代主义言路”中有关德里达的讨论。

② 参哈贝马斯前揭书，第 181 - 182 页。

的意义理论范式之中，而这一理论范式与哲学中的主体中心意识哲学是一脉相承的。

卡勒在分析德里达的解构策略时曾说，"你能搬开那个箱子吗？"这样一个句子可以是一种要求，或考一考对方的力气，甚至一个修辞学上的问题。这类例子似乎在重建一个奉主观——即说话人的意识——为意义之源的模式：尽管语言结构在起作用，说话的意义因地而异，意义则是说话人打算表达的意思。面对这一模式，人们会问：是什么使得说话人用同样的话意指不同事物成为可能？卡勒说，正如我们通过分析语言系统来说明句子的意义，我们也应当通过分析另一系统，即言语行为系统，来说明话语的意义。正是在这另一个系统里，德里达认为，奥斯丁实际上重蹈了索绪尔的覆辙：为了说明指意事件（言语），力图去描述使它们成为可能的系统。[①]

"你能搬开那个箱子吗？"这句话可意指不同事物，这似乎是说我们是靠了弄清说话人在想什么，来解释意义的。但这却为奥斯丁所否定。奥斯丁认为，使一段话成为一种命令，还是成为一许诺，或是成为一种要求的，并不是说话人开口之际的**内心状态或意识**，而是牵涉到语境特征的**约定俗成的规则或者说惯例。**

我们知道，奥斯丁的语用学是对传统语言学和逻辑实证主义意义哲学不满的产物。他说："我们无需回顾遥远的哲学史就可以发现，哲学家们或多或少都把有关表述（即有关我们说出的东西）的唯一问题或唯一令人感兴趣的问题理所当然地看成是它们是否为真或至少是否为假的问题。当然，他们

① 卡勒：《论解构》，第96页。

向来知道在我们说出的东西中还有另外一些东西，例如像祈使语气、感叹语和愿望的表达式等等，……但哲学家们仍然假定，只有那些真实地或虚假地报道事实或描述情况的表述才是他们唯一感兴趣的东西。”①

为了充分考虑人们在使用语言中大量存在着非真非假而只是为了表达别的什么意思的句子，奥斯丁提议分辨开或真或假描述一种状态的“有所述之言”(locutionary speech)即叙述句，及另一类非真非伪而实际上履行了它们所指之行为的“有所为之言”(illocutionary speech)，即行为句或完成行为表述(performative utterance)。

对奥斯丁而言，一个完成行为表述的意义并不单纯由说话人的意向所决定，参与决定其意义的还有这句话得以说出的那个语境。奥斯丁拒绝单独以心态来解释意义，而建议尚须分析话语的惯例。这类方案行得通吗？任何理论事实上能避免重新乞灵于呈现(在场)的观念吗？索绪尔在他的体系中言及声音时重又引入了呈现，难道奥斯丁能一路顺风而不同样把意义的概念拉回到作为于说话时呈现于意识的一种指意意向的旧辙，从而视一个言语行为的意义最终由其意向完全呈现于自身的意识所确定或奠基？②

为此，德里达的阅读当然集中在这一覆辙重蹈的发生方式上。一个特别有趣的片断发生在《论言有所为》的开端数页，奥斯丁在审视他的理论基础时所说的话可被视为卷入了

① 奥斯丁：《完成行为式表述》，载马蒂尼奇编：《语言哲学》，牟博等译，商务印书馆1998年版，第209页。

② 参卡勒：《论解构》，第100页。

这类诉求。奥斯丁提出了一条对有所为之言的反对意见:"是不是语词必须说得'认真',以便然后才能被人'认真'看待?这个观念虽然比较模糊,从总体上看却足以为真——讨论任何言语的目的时它都是一句很重要的老话。我必须不是在开玩笑,比方说,不是在写诗。"①

德里达过敏的神经立即在这类认真/不认真的二元对立上兴奋起来。其实正如塞尔(John Searle)所说:"奥斯丁的意思不过是这样:如果我们要知道是什么促成了一个诺言或一个陈述,我们最好别从剧作中舞台上演员许下的诺言或小说中小说家关于人物的陈述入手调查,因为显而易见,这类言语不是诺言和陈述的标准例子……奥斯丁正确地看到有必要把关于寄生性话语的一系列问题暂时搁置起来,直到回答了逻辑上处于居先地位的关于'认真'的话语的一系列问题为止。"②

塞尔进一步认为,"言语行为之伪饰形式的存在,从逻辑上说有赖于非伪饰言语行为,就像行为的任何伪饰形式均有赖于非伪饰形式一样,从这一意义上说,伪饰形式'寄生'于非伪饰形式之上。"卡勒之于塞尔,正如德里达之于奥斯丁,对这个撞到解构主义枪口头的极好例子当然不会错过表演一番的机会。其实我们也可以说,塞尔的意思不过是这样:跟所谓伪饰的形式比起来,非伪饰的形式在逻辑上具有居先的位置。然而,解构主义者必然会反问道:何以非伪饰的形式必然具有逻辑上的居先性?确实,这是我们面临的一个关键问题。我

---

① 转引自卡勒《论解构》,第101页。

② 塞尔:《重提差异:复德里达》,转引自卡勒前揭书,第102页。

们以下的讨论将全部围绕着这一问题进行。

塞尔所说的伪饰与非伪饰是什么意义上的？塞尔举了一个例子说："若真实生活中没有许诺的可能性，便不复有一出戏中演员的许诺。"

对这样一个可以被如此典型地加以解构的逻辑后先秩序，德里达（连同卡勒）立即集中火力予以攻击。卡勒说：我们显然已经习惯于这样的思维方式：一个我许下的诺言是真实的；一个一出戏中的诺言是一个真实诺言的虚构性模仿，一个用以许出真正诺言的惯用语句的空洞洞的重复。但事实上人们可以争辩说，依赖的关系也可以以另一种方式运行。若一出戏中的人物没有可能来许诺，真实生活中便不能有诺言，因为如奥斯丁如言，使许诺成为可能的是一种惯例的存在，是能予重复的惯用语句的存在。[1]

显然这也是德里达的意思。德里达说："如果一个行为句并不重复某一'代码化的'或能予重复的言语，它能成功吗？换言之，如果我宣布开一个会，发一条船，举行一次婚礼的用语并不与某一可予重复的模式相一致，如果它并不因此在某种程度上如'引文'那样使人一目了然，又当何论？"[2]

卡勒补充说，许诺的"标准例子"，其发生正在它必须能使人认为是某一惯例程序的再现，而舞台上演员的表演适是这类再现之一的出类拔萃的模式。"认真的"行为句的可能性赖于表演行为的可能性，因为行为句依赖的可重复性归为明确地显现在表演行为之中。

① 参卡勒：《论解构》，第 103 - 104 页。

② 德里达：《哲学的边缘》，转引自同上书，第 104 页。

这里德里达和卡勒的基本意思是，具体的言语行为"总是已经"被嵌入先在的使该言语行为成为可能的惯例之中。如果没有使许诺成为可能的惯例，那么，任何一个许诺行为都不可能成立。这倒确实是奥斯丁本人的意思，但却不是他在说明这个问题上的全部意思。

对奥斯丁来说，一段言语可起到行为句的功能，因而只要存在涉及"某些人在某些场合讲出某些语词"的某种惯例程序，只要这些特定条件事实上得以实现，这段言语便具有某种意义或语用之力。语用之力因此总是有赖于语境，理论家为说明意义，必须详细说明语境的必要特征，包括语词、说话人、场合的性质。但是，卡勒发问道，当人们着手这类详细说明时，将会发生什么？

毫无疑问，这样一种说明是不可能有穷尽之时的，也就是说，要想为一个语句框定一种语境是不可能的。于是，德里达认为，为中止或控制这一有可能使一种成功的言语行为理论半途而废，奥斯丁身不由己重新引入早先已被否定的观念，即一段言语的意义赖于呈现在说话人意识之中的指意意向。首先，他将不认真搁置一旁，这一做法的含义虽不十分确凿，但它显然将涉及意向指涉：一个"认真的"言语行为是指其中说话人有意识赞同履行之行为。其次，他援用意向作为言语背景的一个特征，因为他将无意向的言语行为，如"强迫所言，或纯出偶然，或归因这样那样的错误，或如其他无意向之言"抛到一边。[①]

一种言语行为理论，原则上必须能够详细说明可能性于

① 德里达：《有限公司》，转引自卡勒同上书，第106页。

某一特定的言语行为成败攸关,或可能影响到一段话有效地履行何种特定言语行为的每种语境特征,就像奥斯丁所认识到的,这将需要把握整个语境:"在整个言语情势中的整个言语行为,是我们作为最后一着在作阐说的唯一真实的现象。"但整个语境不好把握,无论于理论于实践而言都是如此。意义为语境束缚,然而语境却没有边际。德里达声称:"这是我的起点:脱离语境意义无法确定。但语境永无饱和之时。我这里指的不是内容和语义的丰富性,而是它的结构,它的派生的或重复的结构。"①

德里达在这里提出了什么惊人的见解吗?仿佛如此义正辞严,不容辩驳的质疑,到头来会是虚张声势,徒有外表吗?人们应当被德里达的聪明弄昏脑子吗?可是,德里达在这儿貌似新颖的看法何以给人一种老掉牙的感觉呢?

有这种感觉的读者是对的。伯特兰·罗素曾经就黑格尔的"大全主义"(holism)提出过一个著名的批评。假定我说:"约翰是詹姆士的父亲。"黑格尔会说:"你必须先知道约翰和詹姆士是谁,然后才能理解这个陈述。可是所谓知道约翰是谁,就是要知道他的全部特性,因为撇开这些特性不谈,他和其他任何人便无法区别了。但是他的全部特性都牵连着旁的人或事物。他的特征是由他对父母、妻子和儿女的关系,他是良善的或不良的公民,以及他所隶属的国家来定的。你必须先知道所有这些事,才谈得上你知道'约翰'二字指的是谁。在你努力要说明你的'约翰'二字何所指时,一步一步使你去

① 德里达:《活下去,边界线》,转引自同上书,第107页,并参陆扬:《德里达》,第91页。

考虑整个宇宙，而你原来的陈述也会显出说的并不是关于约翰和詹姆士两个各别人的什么事情，而是关于宇宙的什么事情。

事实是，罗素说，为正确合理地使用“约翰”二字，我用不着知道有关约翰的一切事情，只须知道足以让我认识他的事情就行了。当然他和宇宙间的一切事物都有或远或近的关系，但是除那种是所讲的事情的直接主题的关系而外，这些关系全不考虑，也能如实地来谈他。他或许不仅是詹姆士的父亲，也是吉美玛的父亲，但是为了知道他是詹姆士的父亲，我并不需要知道这一点。**假使黑格尔的意见正确，我们不提吉美玛就不能把“约翰是詹姆士的父亲”所指的意思说完全，我们应该说：“吉美妈的父亲约翰是詹姆士的父亲。”这样恐怕还是不够；我们总得接着提到他的父母和祖父母，以至于整个一套家谱。但是这就使我们陷入荒唐可笑的境地。实际上，假使黑格尔的意见正确，任何词都无法开始具有意义，因为根据他的理论，一个词的意义即是它所指的事物的一切性质，而为叙述这一切性质，我们便需要已经知道一切其他的词的意义。**①

这最后一段话好像专门是为德里达预备着的。因为按德里达的意见，一个词的意义取决于其他词，而其他词的意义又取决更多其他词，如此不断扩展，以至无穷。按德里达的另外一层意见则是，一句话的意思取决使这句话得以出场的语境，而这个语境的规定性又取决于更大语境的规定性，如此不断

① 罗素：《西方哲学史》下卷，马元德译，商务印书馆 1976 年，第 293－294 页。

扩展,以至无穷。伯特兰·罗素最后说,黑格尔的"大全主义"显然是一个错误,由这个错误产生了他的整个巍峨堂皇的大体系,这说明一条重要真理,即你的逻辑越糟糕,由它得出的结论越有趣。德里达的结论不是同样的有趣吗?

其实,德里达的观点本身并没有什么新奇之处,不仅他的基本见解黑格尔早已讲过,而且他关于语言意义不可穷尽的意见,也是现代分析哲学的基本常识。怀特海早就说过类似的话:不存在一个充分地表达其自身意义的句子,总是存在着预先假定的背景,由于该背景是无限的这一理由,因而使分析归于无效。①

当然这个问题的复杂程度超出我们在这里的初步分析。当德里达说这个语句的意义不能完全为这个语境所穷尽时,他说的基本上是一个常识,我们也不会一般地反对这个看法。但是,当德里达认为,在任何情况下,所有的语句意义都无法为任何语境所穷尽,因而,**任何语句的意义都无法确定**时,他就是在作出一个关于意义的全称判断,我们就有理由反对他。

德里达没有考虑奥斯丁举出的诸多"运用语言的不恰当的例子",例如他不能也不敢考察奥斯丁所说的真诚性问题,不能也不敢考虑奥斯丁所说的责任问题,而单单抓住了奥斯丁所说的玩笑话的(写诗的)例子大做文章。请看奥斯丁是怎么说的:"除了我们可以列出的这类错误以外,我们尤其需要考虑的情况还有,由于我们作出这些完成行为式表述的时候就是在完成行为,所以我们当然有可能是被逼迫这样做的,或

---

① P Schilpp, ed., The philosophy of A. N. Whitehead, P.699, 转引自王路:《奎因哲学研究》,三联书店,1999年版,第391页。

者是在某种我们对我们的所作所为不能负完全责任的其他环境下这样做的。这的确是一种不恰当,也就是说对你说的话负不了责就可以说是一种不恰当。"①

德里达反对诉诸说话人的意向来确定语句的意义,认为这种妥协又使语言行为理论倒退到诉诸呈现的传统意义观——逻各斯中心主义——中去。但是,德里达在这样做的时候,又走过了头。奥斯丁的意思并非想以说话人意向(注意是意向而不是意思)来包揽语句的意义分析。奥斯丁的基本意思是这样:**话语人的意向连同说话的语境共同决定了语句的意义**。这是一种明智的观点。偏执于任何一方都会使语用学遇到重重困难。但是,德里达却不这样认为。德里达对奥斯丁的意向概念大为光火,似乎这个逻各斯中心主义的余孽挡住了后现代主义"没有意向,从而没有责任"的自由游戏的道路。我们已经多次指出,意向,或者说人的意志自由,乃是现代性由以奠定其基础的首要概念。道德责任概念也完全依赖于意志自由概念。故而,德里达反对意向概念,也必然要从反对责任概念入手。德里达在《签名事件语境》一文里尽情展示其过分露骨的"后现代意向"。

按照传统的看法,也正如奥斯丁所说,签名是在特定的一刻证明一种指意意向于意识中呈现的极好例子。无论我事先事后想些什么,总有我悉心专执于一个特定意义的那一刻。签字的观念因此仿佛暗示了意识的一个呈现契机,它是嗣后义务或其他效果的本源。但是德里达质问道,如果我们问一问是什么使签字起到如是功能,我们就会发现签字的效果依

① 奥斯丁:《论完成行为式表述》,载马蒂奇尼编:《语言哲学》,第216页。

赖于可重复性。德里达说:"使那些效果成为可能的条件,同时也是使它们不可能保持纯而又纯状态的条件。为了行使功能,即具有可读性,签字必须有一个可被再现、重复、模仿的形式;它必须能够与其现时的单一的生产意向分离开来。正是它的同一性,通过颠覆它的正身和单一性,分裂了它的印记。"①

卡勒对此解释说,一个合宜的签名,也就是使一张支票或其他文件生效的签名,乃是相吻于某一模式,能作为一种再现被辨认出来的签名。这一重复性是签字结构的一个基本特征。如果支票上的签名与这一模式相合,那么无论签名时我持何种意向,支票都能被兑现。所以签字人本人的意向甚至不是签字的一个基本特征。签字之能为图章或机器制作,部分正是因为它的这一结构。我们有幸可以兑现一张用机器签署的支票,可在签字人甚至从未见过这张支票且无意支付我们这笔数额的情况下,支取一份薪水。

我们当然立刻就可以发现,图章的例子毫无说服力。因为我用图章代替签名,但仍是我的意向(或意志)的体现。至于机器的例子,情况则要复杂一些。如果机器制作的签名是在签名人授意的情况下发生的,那么,此例与图章同理,可以类推;如果机器制作的签名不是在签名人授意的情况下发生的,那么它就是非法的。换句话说,这张支票是无效的,因而是无法兑现的。

所以,我们说,除非意向的概念发挥其应有的效用,否则人们就无法进行正常的交流。比如就不可能存在契约行为。

---

① 德里达:《签名事件语境》,转引自卡勒《论解构》,第110页。

因为契约双方当事人的意向,对决定契约的内容和意义,起着关键性作用。奥斯丁提出言语行为的真诚性要求,正是出于这个目的:"但是,这种表述还有完全不同的犯错误的方式。这些语词步骤大多是供持有某些信念或具有某些感情或意向的人们来使用的。如果在你不具有这种必要的思想、情感和意向的时候你使用了其中一种表达步骤,那么这就是对这种步骤的一种滥用,是不真诚的。"①

同理,塞尔在《什么是言语行为》中对"允诺行为"所作的经典分析中,也提出了同样的要求。塞尔认为,一个允诺行为必须满足的九项条件中,第七项就是:"S 打算通过说出 T 使他承担做 A 的义务。"② 施太格缪勒对此的解释是:"谁说出一种诺言,谁就承担一种道德义务。当表述这种道德义务的条件时,把它断定为一个事实还不够。此外还必须把义务当成提出许诺的那个人的意向的一个要素:S 的意图是,话语 T 使自己承担做 A 的义务。"③

塞尔认为,从特征上看,言语行为是在发出声音或作出标记的过程中完成的。仅仅发声或作标记与完成一种说话言语行为有什么区别呢? 一个区别是,在完成一种言语行为中人发出的声音或作出的标记在其特征上被看成是具有意义的;与此相关的第二个区别是,从其特征上看,人通过这些声音或标记意谓某种东西。④ 塞尔的基本结论是:意义不单单是一

① 奥斯丁:《完成行为式表述》,载《语言哲学》,第 214 – 215 页。

② 塞尔:《什么是言语行为》,参《语言哲学》,第 244 页。

③ 施太格缪勒:《当代哲学主流》下卷,王炳文等译,商务印书馆 1992 年,第 78 – 79 页。

④ 塞尔:《什么是言语行为》,参马蒂奇尼编:《语言哲学》,第 236 页。

个意向的问题，它也是一个惯例的问题。“当一个人说某事时，他所意谓的东西决不仅仅偶然地与在他使用的语言中那个语句所意谓的东西相联系。在我们对以言行事行为进行分析时，必须抓住意向与惯例这两个方面，同时要特别注意它们之间的关系。……以对以方行事行为的分析中，我们需要表达的正是要素间的这种结合。”①

著名语用学家文德勒也行为：重要的是要认识到这两个层次的说出事物是根本不同的。一个以言行事行为不仅仅是在一定的情形下张口读出一个语句。如果说话者一则不懂他所说的是什么，二则他没有打算完成这样一种行为，即他没有打算让他的听者领会他所完成的行为，尽管他说话的环境可能是适当的，其语句可能是通顺的，“我”字放在全句之首并且完成行为动词也在其应该在的位置上，但他所完成的仍然不是以言行事行为，不管鹦鹉说些什么，它也不会作出一个陈述、发出一个命令或作出一个允诺；不管一个小孩儿摆出一副多么严肃的样子发出“OMNIA SUNT VANITAS”（万物皆空）的语音，但他要是根本不懂拉丁语的话，他就不会说出万物皆空来；如果在排戏中，我忠实地进入了我角色而这个角色是你尚不知道的，那么，不管我怎样对你大加痛斥，你也没有理由为此发怒，尽管你或许这样认为。②

我认为这是极其重要的一点。哈贝马斯正是在此基础上制定了言语交往行为的类型学，并在此类型学之上，提出了普

① 塞尔：《什么是言语行为》，参马蒂奇尼编：《语言哲学》，第239页。

② 文德勒：《论说出某句话》，见同上书，第268页。

遍语用学的规范要求:真理性、正当性与真诚性等。[①] 德里达抓住了奥斯丁和塞尔文章中的“认真”两词大做文章,试图通过颠覆区分的类型学,来实现对他们的解构。因此,德里达的问题不是正确还是错误的问题,而是一个是否遵守基本学术的规范问题和游戏规则的问题。奥斯丁、塞尔、哈贝马斯的出发点是试图搞清楚人们的言语交往行为,而且他们直觉地认为,“搞清楚”这一点是可能的(可以比照罗尔斯的“无知之幕”概念,即人们在不知道事实上能否弄清楚语言交流是否可能的情况下,首先得假定逻辑上它是可能的),准此而言,德里达首先就是违背游戏规则的。

这也使我们清楚地认识到,何以为学界炒得沸沸扬扬的所谓“德里达与伽达默尔的交锋”,说倒底乃是一场“不可能的交锋”。[②]因为,如果想要避免述行的矛盾,德里达就只有回避伽氏的正面挑战,否则,他就恰恰坐实了对手的立场,即“理解是可能的”。

要使学术研究成为可能,必要的类型学是不可或缺的。但德里达使一切类型学成为废墟,从而排除了任何学术研究的可能性。譬如说,为了较好地言说一种现象,人们对现象进行区分是必要的(如在认知言说与诗性言说或游戏言说之间进行必要的区分)。但德里达假口这种区分十分困难就干脆取消了区分。

因此问题不是在一个具体的言语行为中,意向的位置是

---

① 关于哈贝马斯的行为类型学与普遍语用学建构,参本书第九章。

② Michelfelder & Palmer, ed., Dialogue and Deconstruction: The Gadamer - Derrida Encounter, State University of New York Press, 1989, " Introduction", P.4.

否存在;而是意向的位置究竟位于何处?而这个问题的关键又在究竟如何理解意向。奥斯丁和塞尔认为,意向不是给定的意义结构,而是使意义成为可能的条件。虽然这些条件从逻辑上说可能永远无法穷尽,但这同样也不能说,意义永远不可能得到确认。**认为意义的确认不容易是一回事,认为意义根本不可能确认则是完全另一回事。**正如罗素在批评黑格尔时所说的那样,不去把每一个陈述跟绝对和上帝联系起来,我们也能设法理解一个陈述的意义。

四、德里达解构主义的本质

德里达的好处在于,他将哲学史和在更一般意义上的思想史中争论不休的问题简化到不能再简的地步,亦即将这些问题推到其逻辑极点,从而发现争先恐后的各种哲学不过是逻各斯中心主义的不同版本而已。德里达对思想史的贡献也许也正在于此,即他廓清了所涉问题的云遮雾绕,把问题推论至荒谬绝伦地步,从而使人们对现代性话语有了一种更为清晰的参照。在某种意义上,人们要感谢德里达,因为正是他把现代性问题突现到了令人不得不正视的地步。

德里达反对索绪尔的意义理论,靠了揭示其语言与言语的循环;反对奥斯丁的意义理论,靠了揭示其言语行为与语境之间的循环。结构主义认为意义来源于语言符号的结构性差异,德里达便说这个结构是没有边界的,从而意义也是无从着落的;语用学认为意义来自说话人的意向以及此话得以说出的语境,德里达就说话语人的意向被永久地纳入惯例的可重复性,而语境也可以无穷扩展,从而意义也就无法得到最后的确认。为什么意义产生于塞尔所说的意向与语境的结合这样

一种明智的观点，会在德里达那里成为意向与语境之间来回奔波的可笑情状（德里达如此形容奥斯丁）？我们可以把德里达用来描述胡塞尔的词句不折不扣地归还给德里达本人：他被解构的立场蒙住了眼睛。

如果说上述讨论尚有抽象之嫌，那么，经卡勒阐明，而又为德里达所本有的对芝诺悖论的解释，就最能说明德里达的解构之道了。这个解释不仅最能说明德里达的解构风格，而且也彻底暴露了德里达解构哲学的弱点。

卡勒认为，芝诺悖论是解构所有在场的形而上学的最好例子。他说，如果说现实就是任何特定瞬间所呈现的东西，飞箭便产生一个矛盾。任何一个给定的瞬间中，它是个特定的点，它总是处在一个特定的点上，永远不动。我们会满有理由地坚持说，在它飞行的自始至终，箭确实在每一瞬间运动着，然而它的运动永远无法在呈现的任何刹那间呈现出来。实际情况是，运动的呈现只有在每一瞬间已经被刻上过去和将来的踪迹的情况下，才可想象。换句话说，唯有当现时的瞬间不是某一给定之物，而是与过去与将来之关系的产物之时，运动才能被呈现出来。一个给定的瞬间，唯有当它自身内部已经分裂，为非呈现所居之时，其间才有事件发生。①

卡勒继续说，这个芝诺悖论本意是要说明运动的不可能性，然而能令人信服的却是它所展示的在呈现之上建立一种体系的困难。我们视真实为任何给定瞬间所呈现的东西，是因为这个现时的瞬间似乎是一简明的，无以分解的独立体。过去是一先时的呈现，将来是一预期的呈现，而现时的瞬间却

① 卡勒:《论解构》,第 80 页。

明白无误是一自足自立的给定结构。应当说，德里达连同卡勒对芝诺悖论的解读，对形而上学（不管是柏拉图的“理念”［形相］的形而上学，抑或笛卡尔“我在”的形而上学，无论是胡塞尔“自我现象”的形而上学，抑或海德格尔“存在”的形而上学）都是一个极其出色的解构例子。

但是，卡勒（连同德里达）对芝诺悖论的解读表明，一种非辩证的对世界的观照会导出如何荒唐的结论。在这里荒唐的不仅是芝诺，更是德里达。德里达不明白事物运动与静止辩证关系，也不明白呈现与非呈现，或在场与非在场的辩证关系。这种关系只有从辩证的角度才能理解。换言之，能解决芝诺悖论的只有辩证法中的第三项，而不是仅仅固执在芝诺的两项对立，也不能只停留在德里达揭示两项对立的荒谬上。揭示两项对立的荒谬并不能消除这个两项对立本身。究极而言，从根本上消除两项对立的人类宿命，只能依赖于人类实践的不断进行。

与此相应的是卡勒所列尼采对因果关系的解构的例子。卡勒说，因果关系是我们这个宇宙中的一个基本法则。假如不是事先认定一事件导致另一个事件，因产生果，我们将无法生存或思考。因果原则在逻辑上和时序上维护了因对果的居先地位。然而，尼采在《权力意志》的几处地方争辩说，这个因果结构的概念并非某种天生使然的东西，而是种精巧的比喻或修辞活动的产物，一种先后秩序的颠倒。设想某人感到一阵痛楚。这使他去寻找原因，也许发现了一枚针，于是设定一种关系，颠倒了知觉或现象的秩序“痛……针”，而促生一种因果秩序“针……痛”。他又说，“日益被我们意识到的外部世界的片断是源出我们心上产生的效果，继之投射上某种‘后来之物’作

为它的'因',而在内在世界的现象学中,我们颠倒了因和果的先后顺序。'内在经验'的基本事实,即是果发生后去想象因。"所以因果图式是某种转喻或换喻,即以因代果的产物。它不是一种无可置疑的基础,而是为一类比喻操作所生。①

对卡勒的这一解说,塞尔作过一个答辩。他说,假如说"痛"(果)使人去发现了"针",并不就证明是果使因成其为因。盖针乃是痛之产生的源头所在,所谓因,即是产生果的东西,而果只能是被因所导致的东西,故因果关系大可不必似卡勒那样作偷梁换柱式的置换。② 我们觉得塞尔的这一答辩不怎么有力。尼采对因果关系的解构被认为是解构主义的经典之作。我们已经在本书第五章中作为重点提出:为了对现代性由以奠定自身的那些基本原则实施攻击,尼采把他的矛头首先对准了主体性概念,其次是把他的火力集中于客观科学的观念。尼采认为,主体性是一种虚构,而使主体得以从中独立出来的客观实在与因果说明同样也只是人类在观念上的构造。为此,尼采不惜颠倒感觉现象与人类理性的秩序,将居先权赋予感觉-肉身-生命。我们看到,尼采对因果关系的解构完全建立在对知觉或现象秩序高于理性秩序这个假设之上。我们同样知道,尼采是如何由此跌入肉体还原论的形而上学的。这不止是尼采的悲哀,更是德里达的悲哀。因为,德里达虽然避免了肉体还原论,却陷于"源始书写"的还原之中,更有甚者,德里达文本的寄生性与绝育性使其不可能产生任何建设性力量,从而成了后现代主义"没有规则的游戏"的典范。

---

① 卡勒:《论解构》,第73页。

② 参陆扬:《德里达:解构之维》,华中师范大学出版社1994年版,第94页。

第八章 福柯及其现代性批判

福柯通过处理话语与实践之间的关系、理性与其他者之间的关系、人的科学与监督性排斥实践之间的建构性关系，以及人文主义与恐怖之间的关系，展开了他的现代性批判：他将现代性由以奠基自身的那些基础——主体性、理性主义、人文主义———一一处理成话语的可变函数，统治的新形式，以及规戒性社会的政治基础。

与其他被称为后现代主义者的思想家一样，福柯也处在当代哲学与社会思想领域的问题的中心。尽管福柯可能是他们当中最有独创性的一位，他同样也可能是他们当中问题最多的一个。这些问题源于他提出的三个富有方法论蕴含的还原：从文化人类学的观察者的角度看，通过参与话语的阐释者来理解意义被还原为话语的解释；有效性要求被功能主义地还原为权力的效应；“应当”被自然主义地还原为“是”，并因此陷入了三重理论困境：“当下主义”、“相对主义”与“隐蔽的规范主义”。

一、福柯对现代性的批判

福柯以对现代性和人文主义的批判，对“人已消亡”的宣告，以及他所提出的新的社会、知识、话语和权力观点而知名。他继承了那种否认理性、解放、进步之间具有等同关系的反启

蒙传统，认为现代权力与知识形式的相互联结已经产生了一种新的统治形式。在他的一系列历史－哲学研究中，福柯试图从各种角度提出和论证这一主题，这些角度包括：精神病学（《疯狂与文明》）、医学（《诊所的诞生》）、惩罚与犯罪学（《训戒与惩罚》）、人的科学（《词与物》）的缘起、各种惩戒性机构的形成过程（《训戒与惩罚》）以及主体的形成（《知识考古学》、《什么是作者》）等。福柯一直打算写一部"我们这个历史时代的批判"，以此来质疑现代的知识形式、理性、社会制度以及主体性，这些东西表面上看起来似乎天经地义，实际上却是权力与统治的偶然的社会历史建构物。

尽管福柯很少使用"现代性"一词，但他在《词与物》中所作的三种知识型划分暗示了对现代的一种分期观。我们认为，现代包含了自文艺复兴（16 世纪）以来直至当前的一个历史长时段，福柯却区分了两个后文艺复兴时期：古典时期（1600－1800）和现代时期（1800－1950）。他认为古典时期开启了一种对人类的强有力的统治模式，这种统治模式在现代时期发展到了登峰造极的地步。他所说的"现代时期"（the modern age），既区别于文艺复兴时期和古典时期，也区别于现代时期之后的、尚未命名的、可以被字面地称为"后现代"的那个时期。[①]

---

① 参凯尔纳、贝斯特：《后现代理论：批判性质疑》，第 48 页。关于福柯究竟是何种意义上的"后现代论者"，学界颇多争执，贝斯特和凯尔纳对此作了概述：福柯很少提及而且从不采用后现代话语。但是，在《词与物》的最后一章以及 1967 年的一次访谈中他说："我们只能通过把现代时期一方面同 17 世纪相对照，另一方面同我们当前的时期相对照，才能发现它的独特性并据此来界定它；因此，为了能够维持这种划分，有必要在我们的每一句话中尽力地渲染这些把我们同他们区分开来的差异。"然后他又说："现代时期开始于 1790－1810 年左右，持续到 1950 年左右。"参第 95－96 页。

福柯对以现代为名的那个时期或现代性的批判，集中地概括在这段话里：

> 人性并不会在持续不断的斗争中逐渐进步；直到最后达到普遍的互惠，最终以法律准则取代战争；相反，人性将其每一种暴戾都深深地嵌藏于法规体系之中，因而所谓人性的进步只不过是从一种统治形式过渡到另一种统治形式而已。[①]

这种观点常常招来犬儒主义的恶名，它之遭到来自许多方面的批评也在情理之中。按照福柯的意思，启蒙及其理性、解放、进步的理想干脆就是一种不折不扣的欺诈。下面，我们主要根据哈贝马斯在《人文科学的揭秘：论福柯》一文中勾勒出的福柯著作的四个主题，来考察福柯的现代性批判。这四个主题分别处理话语与实践之间的关系、理性与其他者之间的关系、人的科学与监督性排斥实践之间的建构性关系，以及最后，人文主义与恐怖之间的关系。

1、在《疯狂与文明》中，福柯已经研究了话语与实践之间的特殊关系。但这已不是从外在于科学的条件来解释科学的内在地重建的进化的那种常见的尝试。在以问题为中心的科学理论的内部透视的地方，人们发现了一种已经选择的令人瞩目的话语的结构性描绘，这些话语从思想史与问题史的史学家的方法所覆盖的裂隙中渗透出来；正是在这样一种裂隙中，一种新范式才能开始以与老范式相反的方式确立自己。

① 转引自凯尔纳、贝斯特：《后现代理论：批判性质疑》，第49页。

依据这些话语,福柯试图去理解行为模式和习俗模式体制化了的、经常通过考古学体现出来的、或是仪式地积淀下来的规范。但是话语如何与实践相关的问题并不是很清楚的。[1]

2、理性与其他者的关系。福柯发现,18世纪末这一时间段在理性历史的戏剧里标志着命运的突变。它是由康德哲学和新的人的科学塑形的现代性的门槛。发生于17世纪中期的大禁闭,以及发生于18世纪末的将这些收容所改变为精神病院,这两个事件标志着两种实践。两者都服务于那个逐步稳固下来的独白,即最终被提升到普遍人类理性地位的主体通过把围绕自身的一切都转化为客体的方法维系自己的独白,来解除异质因素的局限。[2]

3、这触及了福柯将要以更大的紧张加以探索的进一步的主题:人的科学与监督性排斥实践之间的体制性关联。精神病院和诊所的诞生,对一种福柯后来干脆将其描述为现代统治技术的规训形式来说是典型的例子。福柯最初在转变为诊所的收容所的世界中发现的业已关闭的机构,再一次以工厂、监狱、军营、学校以及军事院校的形式出现了。在这些机构中,福柯发现了一种规范性理性的胜利的纪念碑。“凝视”,一种客观化并检查、将事物加以分析并加以分离、统治并渗透一切的“凝视”,获得了一种对这些机构来说是结构性的权力。正是理性主体的凝视,使他失去了与他的环境的一切原初联系,拆毁主体间同意的所有桥梁,也因为他,在他的独白逻辑(monological)的排斥中,其他主体只能作为非参与性的观察的

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.243.

② Ibid., P.244.

客体被估价。同样的结构也在人的科学的摇篮里被发现。并不偶然地，这些科学，特别是临床心理学，而且教学法、社会学、政治科学以及文化人类学，可以毫无摩擦地与权力技术结合在一起。它们被译解为治疗学和社会技术，并且因此形成了在现代性中占统治地位的、新的规训的暴力最有效的中介。①

4、利用产生心理诊断机构和临床心理学的改革运动的例子，福柯详述了人文主义与恐怖之间的内在关联，这使得他尖锐地和毫不留情地发动对现代性的批判。通过把心理诊断机构的诞生与启蒙运动的人道主义观念相联系，福柯首次展示了那个“解放与奴役的双重运动”(后来他在刑罚体系、教育系统、健康制度、社会福利等改革的广泛前沿都可以发现这一点)。

如果我们将这些主题再行提炼一下，可以发现福柯事实上从以下几个方面展开对现代性的批判的：

1．对理性的批判

现代性通常被认为是西方理性主义的结果。但福柯却坚持认为现代理性是一种压迫性力量。现代理性通过社会制度、话语和实践等方式对个人进行统治。各种人类经验，例如疯狂、性行为等，都变成了严密分析和监视的对象。它们在理性主义和科学的参照框架下，在现代知识的话语中，被推论性地反复建构，从而变得易于管理和控制。

福柯对理性所作的批判之尖锐，莫过于他对理性之压迫性力量的阴暗的描绘。**福柯巧妙地颠倒了启蒙思想家的一个**

---

① Ibid., P.246.

基本命题：人是理性的造物。在这里，理性是某种结构性的力量，而所谓启蒙无非是敢于使用这种力量。福柯却通过其考古学，将理性置于历史地凸现出来的那个语境中，也就是说，在福柯那里，理性成了某种事件。这一事件，就是那次使理性成为独白逻辑的对疯狂的迫害运动。在《疯狂与文明》中，福柯描绘了疯狂（精神病人）是如何被不分清红皂白、一股脑儿地与"违反习惯法者、家庭浪子、无业游民囚禁在同一大墙内。"福柯问道：这样一批人在一夜之间就被关押起来，受到比麻疯病人更严厉的排斥，这一事实究竟意味着什么？福柯认为，"这种行动在权威主义的强制形式内把对待贫困和救助责任的新感情，对待失业和游手好闲等经济问题的新态度、新的工作伦理以及对一种将道德义务纳入民法的城市的憧憬组成一个复合体。"[①]

福柯对理性的谴责，混合着对资本主义经济伦理和所谓劳动社会的谴责。他认为，直至文艺复兴时期，对疯癫的情感还是与天马行空的想像联系在一起。到了古典时期，人们第一通过对游手好闲的谴责和在一种由劳动社会所担保的社会内涵中来认识疯癫。劳动社会获得了一种实行排斥的道德权力，使它能够驱逐各种社会垃圾，就像是把它们驱逐到另一个世界。正是劳动的社会权力所圈定的"另一个世界"里，疯癫将取得我们现在认为属于它的地位。[②]福柯认为，发明一个强制场所，使用行政措施进行道德训戒，这是一个很重要的现象。在历史上第一次出现了一批将道德义务和民法组合在一

---

①② 福柯：《癫狂与文明》，刘北成等译，三联书店，1999年版，第42页，第53页。

起的、令人瞠目的道德机构。虽然,在欧洲文化中,道德错误,甚至完全私人性的错误,被视为对社会成文法或习惯法的冒犯,这并不是第一次。但是,在古典时期中,最基本的也是最新的特点在于,人们被禁闭在纯粹道德的城市中,在那里,毫不妥协、毫无保留地用严厉的肉体来实行统治心灵的法律。于是:“一种情感诞生了。它划出了一道界限,安放下一块基石。它选择了唯一的方案:放逐。……在这里,理性通过一次预先为它安排好的对狂暴的疯癫的胜利,实行着绝对的统治。”①

理性不仅藉由对疯狂的禁闭彰明自己,而且更通过结束与非理性的对话从而将非理性彻底从现代社会中驱逐出去。福柯认为,将疯癫放逐到一个中性的和划一的排斥世界的行为,既不标志着医学技术演变的停顿,也不标志着人道主义理念进步的停顿。说到底,禁闭的目的在于压制疯癫,从社会秩序中清除一种找不到自己位置的形象。②

直到19世纪初,人们才认为把精神病人与罪犯一起投入监狱是一个错误。但是福柯对种思想的产生所作的解释却出人意料。他说,这种意识不是在人道主义运动的背景下演变的,也不是在某种科学需要的压力下演变的,而且对疯狂的“本质”的进一步的勘定使得人们相信,将疯子与罪犯关在一起对犯人来说是一种危险,是对犯人权利的侵犯。造成疯子与其他被禁闭者分离出来的还有更深一层的政治与经济原因,那就是为了获得廉价的劳动力和避免可怕的政治骚乱。法国大革命释放除了疯人与被判刑者以外的其他被禁闭者,

①② 福柯:《癫狂与文明》,第57页,第105-106页。

被描绘成不是出于人道主义的革命理想，而仅仅是：出于获得廉价劳动力的需要。另外，把疯人从监狱转移到精神病院的做法，也成了对疯人进一步施加精神和肉体压迫的举动："恐惧是精神病院的中的一种基本现象。如果我们记起禁闭的恐怖，那么毫无疑问，恐惧是一种古老的现象。……在休养院产生的恐惧却要深刻得多。……现在疯癫不再会引起恐惧。它自己因茕茕孑立而感到恐惧，从而完全听凭关于睿智、真理和道德的教育学的支配。"①

在关于此书的一个自述中，福柯称："我所提出的问题是：人类主体怎么会把自身当做知识的对象？是通过什么样的理性方式和历史条件？以及付出了什么代价？我的问题是：主体以什么代价才能讲述有关自身的真理？主体以什么代价才能讲述自身作为疯人的真理？把疯人说成绝对他者，不仅付出了理论代价，而且也付出了一种制度的乃至经济的代价。"② 正如罗兰·巴特对此书所作的评论中提醒我们的那样，此书"把'自然'的一个片断交还给历史，改造了疯癫，即把我们当作医学现象的东西变成了一种文明现象。实际上，福柯从未界定疯癫：疯癫并不是认识对象，其历史需要重新揭示：可以说，它不过是这种认识本身；疯癫不是一种疾病，而是一种随时间而变的异己感；福柯从未把疯癫当作一种功能现实，在他看来，它纯粹是理性与非理性、观看与被观看者相结合所产生的效应。"而福柯自己则总结说："疯癫不是一种现象，而是一种文明产物。没有把这种现象说成疯癫并加以迫

① 福柯：《癫狂与文明》，第 227－228 页。

② 转引自刘北成"译者后记"，参同上书，第 272－273 页。

害的各种文化的历史，就不会有疯癫的历史。”[①]

福柯不单单在这部特别地涉及理性的霸权史的著作中攻击了理性，对理性的批判构成他一以贯之的基本主题。在他70年代的系谱学著作中，福柯同样指责现代理性是统治的根源。现代理性倾向于把知识和真理视为中立的、客观的、普遍的，认为它们是推动进步和解放的力量，而福柯却将它们视为权力和统治的基本成份。福柯拒斥统一的、总体化的理论模式，把它视为启蒙运动的理性主义神话，是还原论的，它遮蔽了社会领域内的差异性和多元性，同时在政治上导致了对多元性、多样性和个体性的压制，并助长了顺从性和同质性。[②]

2. 对人文主义的批判

如果说，理性是现代性由以奠定自身的主体性原则的重要内容，那么人文主义无疑构成现代性哲学话语的一个重要分枝。现代性是伴随着文艺复兴时期的人文主义一起到来的。因此，多数现代性的攻击者都不会放过人文主义这个靶子。

不难理解福柯何以在《词与物》中把矛头直指人文主义。在《词与物》中，福柯描述了人的科学的诞生过程。通过对生命、劳动及语言的变迁历程的考察，福柯详细分析了文艺复兴、古典时期和现代时期的内在规则、假设及安排事物的程序(ordering procedures)。在这种分析中，福柯揭示了“人”作为话语建构物的诞生过程。福柯认为西方知识的密码是词与物的关系，西方思想史的变迁实质上就是词与物关系的重新配置。词与物的关系以及它们之间的配置是思想史的深层结构。为了发

① 均见《癫狂与文明》三联书店版封底引语。

② 参贝斯特、凯尔纳：《后现代理论》，第50页。

现这些结构,就必须抛弃传统的以连续性为原则的历史方法,而要像考古学家发掘埋藏在地下的遗存物那样去揭示思想史上的堆积起来的一层层隐蔽结构。以往的科学史总是以普遍性、客观性、公正性和无偏见性自居。但是福柯提出的假设却是:特定时代的一切知识活动都取决于这一时期的知识类型,它们服从于特定的知识准则的规律,同一时期的诸种知识具有共同的、潜在的结构,它们决定了特定时代的特定话语内部的所有言说的可能性条件。他称这种结构为"知识型"(episteme)。在《词与物》中,福柯以语言、生物和财富为例分析了这三个领域的科学研究如何从一种知识型向另一种知识型转变的。

首先,福柯指出文艺复兴时代的思想是一个三位一体的符号体系。作为能指的符号、它所指称的物、以及两者之间的相似性系连。"相似性"是文艺复兴知识型的基本原则。福柯说:"直到十六世纪末,相似性(resemblance)一直在西方文化的知识中扮演着一个关键角色。正是相似性指导着文本的注释和诠释;正是相似性组织起符号游戏的戏剧,使可见与不可见事物的知识成为可能,并且控制着表象它们的艺术。宇宙包容其自身:大地回应着天空,人类的面孔看到他们自己被反映在星光里,植物在根茎里保存着对人类有用的秘密,绘画模仿空间。而表现——不管是供人消遣还是提供知识——都作为一种重复的形式被提出:生活的戏剧与自然的镜子,这是所有语言的要求,也是宣布其存在和表述其话语权利的方式。"①

① Michel Foucault: The Order of Things , An Archaeology of the Human Sciences . Vintage Books, New York, 1973. P.17.

但是在17世纪的某个时候,西方文化被导向了截然不同的方向,产生了福柯所称的“古典知识型”。谢里登指出,17世纪时,西方人已经意识到,相似性只能成为一个错误的诱因,一个尚未达到理性时代的知识的迷人的幻像。于是:“相似概念由比较概念取而代之,比较概念可分为两类:度量概念和秩序概念。前者为了构成同一性和差异的关系而分解为诸多的单元;后者依据最小的可能程度建构最简单的可能元素和配置不同的元素。于是西方文化的知识型在其最根本的配置中发生了转换。”①

19世纪初,西方知识型发生第二次大的裂变,现代知识型出现了。在现代知识型中,决定知识要素的结构性原则从“表象”理论转向“历史理论”。它把暗含时间连续性和发展的秩序形式加之于事物。财富及其周转的分析让位于财富如何生产出来的研究,自然整体的分类学特征的探讨被具有功能的有机体的考察所取代,语言已不是表现的普遍媒介,而是成为隶属于变化的历史现象。总之,构成世界的不是由同一性和差异联结的孤立要素,而是有机结构和总体发挥功能的要素之间的内在关联。②

语言问题同人类本身的问题息息相关。在古典思想中,正如语言一度无处不在和清晰透明,因而作为问题的语言并不存在一样,作为知识对象的人类也是不存在的。表象为了人类并凭借人类而存,但人类却没有亲自出现在知识的图表里。当语言不再是知识的毋庸置疑的普遍模式时,作为科学

①② 谢里登:《求真意志:密歇尔·福柯的心路历程》,尚志英等译,上海人民出版社,1997年版,第70页,第66页。

知识对象的“人”才粉墨登场。福柯描绘了现代哲学如何在一系列不稳定的“二元体”(doublets)构造出了既是知识的对象、又是知识的主体的“人”。在我思与非思(the cogito/non - thought)二元中,“人”既是由外在的力量所决定的,却又能意识到这种被决定状态,并能够将自己从中解放出来;在对源始的逃避与回归(the retreat and return of origin)这一二元中,历史既先于“人”,但人又是历史得以展开的现象学之源;在超验与经验(transcendental/empirical)二元中,人既是外部世界的构造者,又是由外部世界所构造的,它能够通过先验范畴为知识找到可靠的基础(康德),或者通过“还原”程序使意识把自身从经验世界中净化出来(胡塞尔)。在每一个这种二元体中,人文主义思想都试图恢复思维主体的优先性和自主性,恢复其主宰外在于己的一切东西的特权。

具体来说是:首先,“在对有限者的分析中,人是一个奇怪的经验 - 先验二元体。”这是因为,一方面对有限者的分析取决于对具体的人的存在,即生命、劳动和语言的经验事实的把握。“人的有限性是通过知识的实证性宣布的。”“在某种意义是,人是受劳动、生命和语言支配的;他的具体存在取决于它们;只有通过他的言语、他的有机体、他所创造的对象才能接近他。”另一方面,人又是“使一切知识成为可能的”先验条件。真理话语必须先于经验真理而存在,才能保证对有限者的发现的稳定性。因此,在福柯看来,现代思想注定要无止境地寻求一种把经验和先验分开的方式。

第二个二元性是“我思”和“非思”。它是经验 - 先验二元性给人类主体设置的条件的产物。由于人的知识是通过对人的经验状况的认识来获得的,因此,笛卡尔的“我思故我在”就

被颠倒过来,变成“我在故我思”。人因此会去思考“从来不能被他的思考、甚至他的意识所接近的东西:……即无意识”。无意识是非思的一般形式。

> 人类无法把自身描绘为知识型中的一种构型,要是没有同时在构型的内部和外部、在构型的边界上和经纬里发现晦黑的要素,发现嵌入构型的、外表呆滞的不透明度,发现构型包涵但又受其制约的非思的话……由于它确实是一个坚韧的二元体,故而它从来不是以一种自律的手段进行反思的对象;它已接受了互补的形式和颠倒的名称:在黑格尔的现象学里,它是作为自为的对立面的自在;在叔本华看来,它是无意识;马克思认为,它是异化的人;在胡塞尔的分析中,它是不清晰的、非现实的、被积淀的、无结果的——在任何情况下都是用之不竭的双重体,这种二元体不仅作为本真的人究竟是什么的模糊不清的投射而将自身呈示于反思,并且还起着原始根基的作用,在此根基上,人类应当集中精力,回忆自己,以期获得他的本真。①

第三个二元体。由于历史性的引入,起源成为真正的历史问题。但是,随着经验研究的深入,起源越来越远地向过去后退。这样,只能把希望寄于未来。“起源——正在成为思想有待思考的东西——永远被允诺在越来越近但永远不会实现的迫近之中。在这种情况下,起源就是那种正在回归的东

① Michel Foucault, The Order of Things, PP.326 - 327.

西。"探根溯源的彻底解决,只能导致用历史的"完成"或"颠倒"或"倒退"来消灭时间:"在荷尔德林、尼采和海德格尔的经验里,回归仅仅位于起源的极端后退中……通过不断地开放,使得起源被放开的程度恰恰是它后退的程度。"①

福柯指责人的科学像哲学一样,均以这样一种不可能实现的企图为前提,即试图调和思维中不可调和的两极,并且构想了一个构成性的主体。不过我们将会看到,直到他的系谱学著作中,这种批判所具有的全部重要性才得以展现,此时福柯清楚地认识到人文主义作为规戒性社会的认识论基础所具有的政治意义。在分析了"人"诞生过程之后,《词与物》在结论部分预言了"人的消亡","人"被当成了语言、欲望以及无意识的产物,一劳永逸地被废黜了。"人"不再是具有自主性的我思或超验的根据,而是成了某种先于个人之力量的附带现象。

3. 对主体性的批判

按福柯的理解,"主体"一词具有双重含义:主体"既可能由于统治或依赖关系而受治于他人,也可能由于良心或自我知识而受到……自身认同的束缚"。福柯拒斥那种把良心、自我反省与自由联系起来的启蒙运动模式,他继承了尼采在《道德系谱学》中提出的主张:自我知识,尤其是表现为道德意识的自我知识,乃是权力借以使个人将社会控制予以内化的策略以及这种内化的后果。现代性哲学假设了一个前定的、统一的主体,或一种先于一切社会活动的永恒的人性,与此相反,福柯呼吁要解构主体,并将这种解构视为一种重要的政治

① Ibid., P334.

策略。“我们必须屏弃构成性主体(constituent subject),并废除主体本身,也就是说,要通过分析来说明主体在历史框架中的构成过程”。构成性主体概念乃是人文主义者的骗人把戏,它阻碍了人们对各种制度性场址的批判性考察,而主体却正是在这些场址的权力关系中生成的。为了完成这项任务,主体的“创造性角色就必须被剥夺,必须将它视为话语的一个复杂的可变函数”。①

这样一来,福柯就颠倒了现代哲学的基本构想。在现代哲学中,主体(无论是笛卡尔的我思,康德的先验自我,还是黑格尔的反思自我,抑或马克思的实践的人类)都是话语的出发点,而到了福柯这里,主体却成了话语实践的建构物。也就是说,先有近现代的各种话语实践,然后才在迟至19世纪初诞生了作为现代主体的“人”。《词与物》详尽地描绘了现代“人”的诞生过程及其必然消亡的命运。而在福柯的方法论反思性著作《知识考古学》中,他已经十分自觉地宣告“一种新的历史形式正试图发展出它自己的理论”。从这种理论看,连续性、目的论、始因、总体性和主体这些现代概念不再是自明的,而是需要加以重建或废弃的了。

在《知识考古学》第一章“导言”中,福柯就以巴什拉和康吉兰(Georges Canguilhem)在科学史领域中发展出来的一些新的史学观念为例,说明一种新的历史观正在形成当中。福柯说,在这些学科中,人们的注意力已从原来描绘成“时代”或者“世纪”的广泛单位转向断裂现象。人们正试图从传统上只探

① 参贝斯特、凯尔纳前揭书,第66页。

索连续性中，探测中断的偶然性。[1] 这样一来，历史学特别是思想史、思维史和科学史中，就出现了一些引人注目的后果。一，分解了意识的进步或者理性的目的论；二，不连续性的概念在历史学科中占据了显要的位置。三，总体历史的主题和可能性开始消失，而一种与前者截然不同的，我们或许可以称为一般历史的东西已初步形成。福柯把这两种历史概念之间的差别概括为：总体旨在重建某一文明的整体形式，某一社会的——物质的和精神的——原则，某一时期全部现象所共有的意义，涉及这些现象的内聚力的规律——即人们常比喻作某一时代的"面貌"。总之，"一个总体的描述围绕着一个中心把所有现象集中起来——原则、意义、精神、世界观、整体形式；相反地，一般历史展开的却是某一扩散的空间"[2]。

《知识考古学》通过整理新史学的方法论话语，继续了福柯在前几部著作中的一贯主题：对以理性主义为中心的主体性和人文主义的批判。消解了史学中的连续性这一恶魔，也就等于摧毁了主体性赖以存在的场所。在福柯看来，将历史分析变成连续的话语，与把人类的意识变成每一个变化和每一种实践的原主体，这是同一思维体系的两个方面，两者相辅相成，消解一方，必然就是摧毁另一方。福柯正是从这样的角度着眼，才发现这个主题从 19 世纪以来一直在发生作用：反对一切偏移，拯救主体的主宰，挽救人类学与人文主义这对孪生学科的形象。福柯恰恰想要反其道而行之。

福柯所反对的总体类型包括大尺度的纵向总体，如历史、

①② 参见福柯：《知识考古学》，谢强等译，三联书店，1999 年版，第 2 页以下，第 12 页。

文明和时代等,和横向的总体,如社会、时期,以及人类学或人文主义的中心化的主体概念。在福柯看来,像黑格尔等人所描绘的那种演化的历史,实际上是以一种非法手段,通过构造抽象概念体系而达到了其叙事的总体化的。这种抽象概念体系所造成的混乱比其所能揭示的东西要多得多,它遮蔽了复杂的相互关系、分散变化的多元性、个别化的话语系列、各种不能被还原为某种单一规律、模式、统一体或纵向体系的事物。福柯的用意是用严格的考古学的,而非传统历史学的方法,对待这些差异。在回顾了自己先前的著作之后,福柯得出结论说:作为医学、经济学或普遍语法这类大型陈述群体基础的明显的整体,事实上是一种海市蜃楼。他所发现的毋宁是"纵横交错的裂痕的完整系列,差异、距离、替代、转换的互相作用"。被发现的陈述类型过于参差,以致无法以单一的形象连结起来,而且也无法超越个人的著作,去世世代代地激发"那种不间断的文本"。于是,他去描述这些间断性和分散性,去观察人们仍然无法找到的某些规律性,观察"它们相继出现的秩序,它们共时性的互相关系,同一空间中的可指定的位置,互补的功能,被连结的和被等级化的转换"。这种分析往往描绘分散的系统。当这个系统在一个陈述群体里动作的时候,福柯提出了话语构成这个术语。这种构成要素所隶属的条件被称作构成规则。[1]

福柯提出了一个重要见解:话语实践的统一不是由意识主体所给予,而是由居先于和外在于个人的、有意识的和能动性的关系系统所赋予。但是在阐明这个重要见解,特别是在

① 参福柯:《知识考古学》,第127页。

界定重要概念“陈述”时，福柯陷入了结构主义的陈词滥调：陈述的主体不论在实体上还是在功能上都不能与系统阐述相提并论。它实际上不是写下的或说出的语句连结现象的原因、根源或出发点；它不是在默默期待语词之际，像它的直观可见体那样排列它们的有意义的意向，它是一个特殊的、空着的、事实上可由不同个人来填补的场所。很显然，福柯在这儿采用了较为严格的结构主义立场，话语被认为是系统或结构的匿名的产物。

《知识考古学》的出版使福柯成为方兴未艾的结构主义运动的一分子，并且博得了一个“研究断裂的哲学家”的雅号，对此福柯并不十分乐意。后期福柯多次强调自己不是所谓的“结构主义者”，并对人们过分看重其著作中对断裂的阐述十分不满。但是，不管后期福柯是如何在方法论上突破自己，至少就他在前几部著作中表现出来的方法论而言，说他是结构主义并不是一种污蔑。经由把自己靠向结构主义，福柯加入了反主体性的大军。

二、权力/知识：福柯反现代性言说解码

在 1977 年发表的与冯塔纳的谈话中，福柯含蓄地批评了《知识考古学》。他承认忽视话语分析中的权力关系的做法导致他把“话语机制”与“系统性、理论形态或某种类似的范型的东西”混为一谈。福柯对自己方法论的反思与他开始关注尼采的著作有关。在《尼采、系谱学、历史》一文中，福柯借用了尼采的系谱学概念，并将尼采最重要的概念“权力”引入自己的著述。可以说，只有当权力概念被入后，福柯的思想才找到了最终的归宿，只有有了权力概念，话语才得到了支配性的杠

杆:

> 历史意识表面上看,或者更恰当地说,依照面具看,是中立的,消除了一切激情,专注于真理。但如果它自问一下,如果更普遍地讯问一下整个科学意识的历史,那么历史意识就会指示出求知意志的形式及其变化。这种求知意志是本能、激情、沉溺于探究的任性、残忍的纯化活动和邪恶;它揭示出各种决断的暴戾……对这种渗透在人性中的伟大意志-知识的分析同时还揭示出,没有一种认知不是基于偏见(认识并无获得真理或真实基础的任务)……知识没有摆脱经验根源和产生它的最初需要从而成为只服从理性要求的纯粹思想,没有在自身发展中与自由主体的建构和肯定联系起来,伴随它而来的是持久、强裂的偏执。[①]

福柯系统地使用权力概念进行话语分析的尝试,则是在其法兰西学院的就职讲演《话语的秩序》一文中。在此文中,福柯提出了一个假说:在任何社会里,话语一旦产生,即刻就受到若干程序的控制、筛选、组织和再分配,这些程序的作用在于防范它的权力和危险,把握不可预料的事件。权力在话语分析中开始扮演最关键的角色。但是,在《话语的秩序》里,被首次引进的权力仍旧以消极的方式被视作对话语的限制,它尚未认识到权力实际创造话语的方式,即福柯后期提出的

---

① 福柯:《尼采、谱系学、历史》,载《福柯集》,杜小真编选,上海远东出版社1998年版,第164页。

最著名的观念:权力不仅仅是消极的和压迫性的,而且还是积极的和创造性的。

在福柯开设的讲座《惩罚理论与机构》中,福柯提出了著名的"知识/权力"概念:"我的工作假说是这样的:各种权力关系(以及反对它们的斗争和保护它们的机构)不仅对知识起着促进或阻碍作用;它们也不只满足于怂恿或激励、歪曲或限制知识;权力和知识不是唯一由社会利益或意识形态的作用来连结的;因此,问题不在于确定权力如何征服知识并使它终身侍奉,或是确定权力怎样在知识上打下权力的烙印并把意识形态的内容和限制强加于知识。倘若没有本身就是权力的一种形式,并以它的存在和功能与其他形式的权力相联系的传播、记录、积累和置换的系统,那么知识体系便无法形式。反之,假如没有知识的摘要、占用、分配或保留,那么权力也无法发挥作用。在此层面上,既无知识也无社会,抑或既无科学也无国家,唯有知识/权力的根本形式。"[①]

而福柯对知识/权力构架的具体运用,则要等到写作《规训与惩罚》的工作。此书一上来就是行刺国王的凶犯杜米安的行刑场面的血淋淋的描绘,紧接着是对巴黎少年犯监管所的日常规章的描述。在前一个描绘中,肉体的惩罚被公开地展示出来,而在第二个情境里,对人身自由的训戒已在一种严格但相对说来不那么血淋淋的临控中得到实施。关于惩罚的这两种截然不同的态度构成了福柯此书的研究框架,也就是探讨这种从在公开施刑的暴力景象中表现自己的司法制度到将惩罚与监禁统一起来的司法制度的转变的意义。刑罚方式

① 《福柯集》,第172页。

的这种转变通常被认为基于启蒙时代人道主义，福柯对这种进步论提出尖锐的质疑。尽管改革者们因其惩罚的过分严酷而攻击了封建的司法制度，但是这种过分的观念与反对惩罚权力的滥用没有多大的关系，而与对封建惩罚制度的无规则或无效率所产生的厌恶有关。按照福柯的观点，推动刑罚改革的动力不是来自启蒙理性，而是来自确保一种更有效率、合理化的法律和社会领域的必要性。

福柯说，在过去的两百年间，刑罚的严峻性不断减弱，这是法律史家所谙熟的现象。人们普遍认为这是人道主义的结果。实际上，与这些变化伴随的是惩罚运作对象的置换。那么，惩罚强度是否减轻了呢？结果或许如此。但是，可以肯定地说，惩罚对象发生了变化。现在，惩罚的对象已不再是肉体，而是别的什么东西。曾经降临在肉体的死亡应该被代之以深入灵魂、思想、意志和欲求的惩罚。换句话说，对肉体的单纯的施暴，已被对人的精神和灵魂的更加深刻的训戒与监督所代替。

"犯罪"这个刑罚实践的对象所发生了深刻的变化，也体现在法律的判决中。诚然，判决所确定的"犯罪"或"犯法"都是法律所规定的司法对象，但是判决现在也针对人的情欲、本能、变态、疾病、失控、环境或遗传的后果等等。福柯认为，受审判和受惩罚的正是这些潜藏在案件背后的幽灵。它们是被当做"减轻罪行的间接因素"而间接受到审判，使判决结论不仅引入"间接因素"证据，而且加进并非司法规定的完全不同的东西，如罪犯的自我意识，人们对罪犯的评估，人们对罪犯本人、他的过去与其罪行之间的关系的认识，对罪犯未来情况的估计等。[①]

① 参福柯：《规训与惩罚》，刘北成等译，三联书店 1999 年版，第 17 页以下。

福柯的基本意图是"以肉体史为背景来撰写惩罚史"。福柯主张,一种扩张着的资本主义体系对一种社会网络有一种根本性的依赖,这种社会网络在关于人类劳动力的生产和剩余价值的榨取的所有方面都是完全可计算的、可靠的和有效率的。封建专制制度的一个基本弱点是,它以权力的过度使用和分开展示为基础,而其作用在主体上的后果则不规则的和功能失调的。从而,改革刑罚体系的目标不是基于更公正的原则来建立一种新的惩罚权利,而是建立一种新的权力经济,这种新的权力经济在经济和政治两个方面都是分布更好的、效率更高的以及代价更低的。[①]

现代的约束性社会主要通过规范化的相似战略而运作。在社会工作者、教师和医生等各色人物中,"正常状态"的判断随处可见,他们按照一套规范化假设,或者福柯称为"权力-知识网络"的东西,评价和诊断每一个人。个人通过这种规范的权力而被控制,而且,这种权力十分有效,因为相对来说它是看不见的。在现代社会,个人的行为不是通过明显的压制来加以管制,而是通过一套与正常状态联系在一起的标准和价值来加以管制,这种标准和价值则借助一种公然标榜仁爱和科学的知识网络而发挥作用。这样,在17和18世纪,规训机制逐渐扩展,遍布了整个社会机体,所谓的规训社会形成了,而这个规训社会,究其实质,不过是一个巨大的"监狱社会"。整个社会就是遍布着学校、军营、工厂、医院等准监狱的"监狱群岛"!

---

① 参路易丝·麦克尼(L. Mcnay):《福柯》,黑龙江人民出版社1999年版,第98页。

三、统治与抵抗：福柯的后现代微观政治学

《规训与惩罚》提出了一种重要的权力理论。福柯拒斥所有那些认为权力仅停泊于宏观结构或统治阶级手中、并且认为权力本质上是压迫性的现代理论。他认为权力是分散的、不确定的、形态多样的、无主体的和生产性的，它构造了个人的躯体和认同。福柯声称，两种用来从理论上阐释现代权力的主流模式，即法权模式和经济学模式，都因为包含着陈腐错误的假设而使自身受到了损害。为此，他提出了一种与法权模式和经济学模式所描绘的完全不同的权力模式，这种权力在本质上是生产性的而非压迫性，它“致力于生产、培育和规范各种力量，而不是专心于威胁、压制和摧毁它们”。这种权力的运作无需借助肉体的力量，也无需借助于法律，而是借助于具有霸权地位的各种规范，借助于政治技术，借助于对躯体和灵魂的塑造。

相应地，与现代理论把知识看成是中立的和客观的（实证主义）或者看成解放性的（马克思主义）相反，福柯强调知识与权力体系的不可分割性。权力和知识之间的循环关系是福柯在以系谱学方法批判人的科学的过程中提出来的。产生于权力关系网格中的各门学科如精神病学、社会学、犯罪学等，通过排斥、限制、监视和客观化等多种形式的实践与技术，反过来又发展、完善、传播了新的权力技术。现代的个人既是知识的主体，又是知识的客体。他是一个在“科学－规戒机制”（scientifico－disciplinary mechanisms）之母体中被积极地构铸出来的存在物，一个“通过一整套的力量与身体技术被精心组织起来的”道德的、法律的、心理的、医学

的、性的存在物。[1]

在《规训与惩罚》中，福柯已经明确地提出了权力不是纯粹压迫性的和消极的概念："或许，我们也应该完全抛弃那种传统的想像，即只有在权力关系暂不发生作用的地方知识才能存在，只有在命令、要求和利益之外知识才能发展。或许我们应该抛弃那种信念，即权力使人疯狂，因此弃绝权力乃是获得知识的条件之一。相反，我们应该承认，权力制造知识（而且，不仅仅是因为知识为权力服务，权力才鼓励知识，也不仅仅是因为知识有用，权力才使用知识）；权力和知识是直接相互连带的；不相应地建构一种知识领域就不可能有权力关系，不同时预设和建构权力关系就不会有任何知识。"[2]

福柯认为，现代性的特征正在于"除了不断地向别处扩散，快感和权力绝不可能在某个权力中心点……某个循环节点或联结点……某个场址中……凝结或驻留"。为此，他把权力定义为"各种力量关系的、多形态的、流动性的场，在这个场中，产生了范围广远却从未完全稳定的统治效应"。现代权力是一种"关系性"权力，它"在无数的点上被运用"，具有高度不确定的品格，并且从来都不是某种"可以获得、抓住或分享"的东西。根本不存在可供争夺的权力源泉或中心，任何主体也不可能占有它；权力纯粹是一种结构性的活动，对它来说，主体只不过是无名的导管或副产品。这无疑是权力匿名的神话的最好表述。福柯坚持，权力与其说被占有，不如说是被行使；它不是统治阶级竭力用来掌管被统治阶级的"特权"，而倒

① 参贝斯特、凯尔纳：《后现代理论》，第 65 页。

② 福柯：《规训与惩罚》，第 29 - 30 页。

是通过并依靠被统治阶级来行使的。这就使得那些从阶级角度对权力所作的思考归于无效。因为并不存在一元的权力，而只有渗透到社会生活各个角落的"微观权力"和权力关系的无穷复合的网络。

福柯的微观政治包含两个关键成分：一种话语政治和一种生物政治(bio - politics)。在话语政治中，边缘群体试图通过抵制将个人置于规范性认同约束之下的霸权话语来解放差异，使其自由发挥作用。所有话语都是由权力产生的，但它们并不全都对权力俯首帖耳，它们也可以被当作"抵抗支点和反抗策略的起点"。反话语(counter - discourse)就是通过浓缩大众对从前的压迫形式和斗争方式的记忆，提供了政治抵抗的杠杆，也提供了阐发被边缘化群众之欲求的一种手段。与之相对照，在生物政治中，个人试图摆脱规戒性权力的束缚，通过创造新的欲望形式和快感形式来重塑身体。

这两种策略之间存在着某种张力，因为话语政治倡导一种批判性的反思和一种大众反记忆，而生物政治探究的则是身体的逾越潜能。第一种观点强调所有人类事件的历史特征，而第二种观点有时却倾向于一种天真的自然主义。从根本上讲，这反映出了强调话语方面与强调超话语方面两者之间的紧张关系，这种紧张贯穿于福柯的所有著作当中。此外，福柯花了大量的笔墨来描述统治，认为统治影响着精神和生理存在的所有方面，但对抵抗却谈得很少，并且否认，至少在理论上否认了人的能动作用。正如弗雷泽(Nancy Fraser)所指出的：令人不解的是，为什么被福柯给予了高度肯定的"身体与快感"不像"性"那样也是权力的产物，或者也暗含在"规范化策略"之中？福柯一方面声称任何事物都是在权力关系中

历史地形成的，另一方面却又把身体的某些领域视为逾越的先验根源，这其实是自相矛盾的。[①]

福柯晚期著作中的重大转变之一就是重估了启蒙运动对建立关于当前时代之批判的积极贡献，并且认识到了他自己的著作从康德到尼采再到法兰克福学派的批判理论之发展轨迹的一致性。另一个重大变化在于他开始有保留地谈论创造性主体，而在从前，他曾将之拒斥为人本主义的虚构。此外，他还采用了诸如自由、解放自主之类的词汇，而这些词汇乃是这些宣称人已消亡的理论家惟恐避之不及的。[②]

在福柯已往的著作中，自我主要被视为权力的工具，个性是规范化了的主体性。但在福柯的最后一部著作《性史》中，自我虽然仍然是权力的猎物，然而福柯似乎是从内部讲述了它被权力所产生的故事。结果，占据显著位置的不再是权力结构或战略，而是在其内在空间中被设想的"自我技术"。根据福柯自己确定的计划，他真正关心的与其说是权力自身，不如说是在近代主体起源中的权力。福柯在 1981 年写道："当我在研究精神病院、监狱等东西的时候，我也许过于关注统治技术了……我将在下一年研究始于自我的技术的权力关系。"[③]

福柯把自我技术定义为"允许个人运用他自己的办法或借他人之助对自己的身体、灵魂、思想、行为、存在方式施加某种影响，改变自我，以达到某种愉悦、纯洁、智慧或永恒状态"

---

①② 福柯：《规训与惩罚》，第 75－76 页，第 78 页。

③ 参麦魁尔(Merquior)：《福柯》，韩阳红译，昆仑出版社 1999 年版，第 147 页。

的实践。有了这种强调,主体性就不应再仅仅被视为权力的对象化产物;关于主体的决定论观点也就应该被放弃了;非人格的、功能主义的解释应该让位给对个体如何通过自我技术改变他们自身的主体性的研究。以这种技术形式出现的规戒就不应再仅仅视为统治的工具。不仅如此,个体的自由和自主性问题变成了关注的焦点。

《性史》首先把论战对象确定为弗洛伊德马克思主义的性压抑假说。但是,按福柯自己的说法,他的用意并非提供一个有关"性压抑假说"的颠倒的说法。他的宗旨不是驳斥性压抑假说,而是"把它重新纳入到17世纪以来现代社会内部的性话语的一般结构之中"。福柯想表明,我们应当不仅使用排斥和禁止的消极方法,而且还要使用积极的方式,即鼓励和增加——福柯称之为"权力的多形技术"(the polymorphous techniques of power),考查权力如何通过话语形成的海峡而达到、穿透和控制个人,直抵人们那最隐蔽的性快乐。福柯并不否认压抑的事实;他所拒斥的是集权化的、压抑性的、铁板一块的权力观。压抑无非说是与话语(与沉默)、权力(与禁止)、知识(与错误)有关的一组复合机制产生的结果之一。依据这些思路对材料进行的初步考查认为:性话语隶属的不是压抑的过程,而是刺激的增长,操作性的权力技术服从的不是严格筛选的原则,而是多形传播的原则,求知意志并未受到禁忌的阻碍,而是致力于创建性欲科学。福柯的结论是:"我们必须抛弃那种认为现代工业社会开创了一个性压抑不断增强的时代的假说。我们不仅置身于反常性经验明显激增的过程之中,而且——这是重要的一点——一种与法律很不相同的性经验的展布,即使它局部地依赖禁忌的程序,已经通过一个由互相

联系的机制组成的网络系统保证了特殊快感的增殖以及互不相同的性经验的繁衍。"①

读者立刻可以发现，福柯在这儿仍然采用一种唯实论的做法：即性话语就是性现实（或性经验）本身。福柯认为古典时代性话语服从的不是压抑的过程，而是一个不断扩展的开放和增长的过程。但是，人们依然可以追问，性话语的增长就是性事实的非压抑吗？福柯借口他研究的不是性行为的实证史，而是性话语的系谱学，从而转移了问题，这是福柯方法论上采取的一个惊人的小动作。

福柯不仅在总体上反对性压抑假说，而且还在性与权力问题上，不指名地反对拉康及其精神分析学派。拉康的精神分析学可以视为语言学被运用于精神分析领域的成功例子。它的基本思想是：权力颁布了性发挥功能和性机理得以解释的法律。权力通过个人的语言实际获得，操作他和他的性；语言是个人进入社会的工具；他获得语言之时便是他遇上法律之日。在福柯看来，这实际上是仍然是典型的法权模式的权力观。

福柯计划进行的性问题研究中抱有两个目的：第一，阐明性——权力似乎首先在这个领域根据禁律发挥功能——事实上不是以这种方式屈从于权力；二，阐述一种可供选择的权力，"解释历史的另一种构架"。从整个《真理意志》来看，性与其说是自然的，不如说是社会的；而在这一导论性的第一卷的结尾，福柯强调，不要把性放在实在一边，而把性征放到作为幻象的观念一边。在《性史》第二卷《快感的享用》的"导言"

① 参福柯：《性经验史》，佘碧平译，上海人民出版社，2000年版，第37页。

中，福柯解释了他所谓的“性经验”(sexuality)的概念，并重申了不赞同把性经验看成一成不变的东西，以及如果性经验表现出不同的历史形式，那么这是由于它在一切社会中所面临的压抑的不同造成的这一假说。福柯一再表明：“我不想写出一部欲望、色欲或里比多前后相继的概念史，而是分析个体们如何被引导去关注自身、解释自身、认识自身和承认自身是有欲望的主体的实践。这些实践启动了他们之间的某种关系，它使得他们可能从欲望中窥见自己存在的真相……简言之，这一谱系学的理想就是探究个体是如何被引导去对自身和其他人去施加一种欲望解释学。……总之，为了弄清现代个体如何能够体验到自身是一种‘性经验’的主体，我们必须首先分析数个世纪来西方人被引导去认识自身是有欲望的主体的方式。”①

《性史》第二卷改变了原有的研究计划。它提出的问题是：性行为是如何、为何和以何种形式被构成为道德领域的？在这里，福柯提出了“生存的艺术”概念。他认为，必须理解那些反思和自愿的实践，人们通过它们不仅确定了各种行为的规则，而且还试图自我改变，改变自己独特的存在，把自己的生活变成一种具有审美价值和反映某些风格标准的作品。②由此，福柯把有关性经验的权力关系研究，转变为有关性经验的生存美学研究。这一“更动”(《快感的享用》“导言”第一节小标题)非同小可。它集中显示了福柯晚期思想的转变：从关注权力关系中的统治性一面转而关注权力关系中的自我一

---

① ② 参福柯：《性经验史》，佘碧平译，上海人民出版社，2000年版，第121页，第125页。

面。

虽然自我伦理学的观念克服了某些困难，这些困难产生于福柯坚持把人个当作驯化的身体，而不是看作具有自主活动能力的人，但是，这种观念在理论上不是没有问题的，这些问题与把当代伦理学强调为一种美学实践或者一种"生存的美学"有关。评论者已经指出，福柯的自我伦理学与其说是表现了一种经过提炼的道德，不如说是吸收了某些西方思想传统中的乌托邦，以及美学范畴所体现的非工具性的因素。但是问题在于，自我控制的观念在"生存的美学"中被赋予中心地位，而这种自我控制的观念则来自古希腊思想，以及来自波德莱尔的自我英雄化。还有一些困难产生于福柯对一种在理论上尚没有得到充分发展的美学观念的依赖。由于不能将"生存的美学"观念置于一种关于当代社会的更连贯分析的背景之中，福柯以断言而非证明的一种激进力量作为结束，而他把这种激进力量归因于自我伦理学的观念。事实上，这种伦理学只不过是对一种美学实践观念的盲目崇拜而已。①

四、福柯现代性批判的困难

正如贝斯特与凯尔纳所言，福柯著作中最有价值的一面，就是使人们注意到了权力运作的无所不在性，并且凸现了理性、知识、主体性以及社会规范的产生等所具有的成问题的或可疑的方面。无论是对那些仅从国家或者阶级角度看待权力的宏观理论家，还是对那些只知道分析制度和面对面的互动却全然忽视了权力的微观理论家来说，福柯的著作都是一个

① 参麦克尼：《福柯》，第 149 页。

强有力的批判。

但是，与其他被称为后现代主义者的思想家一样，福柯也处在当代哲学与社会思想领域的问题的中心。尽管福柯可能是他们当中最有独创性的一位，他同样也可能是他们当中问题最多的一个。这不仅表现在福柯的主要观点不能为大多数理论家接受，而且还表现在福柯著作的内在问题：方法论上的不断位移、首尾不顾、前后矛盾以及犹豫不决。在本节中，我们首先将对福柯的主要观点提出批评性分析，然后集中处理福柯著作中隐含着的方法论问题。

1. 现代性的阴暗图景

跟其他后尼采的哲学与社会思想家，特别是那些自称或被称作"后现代主义的"理论家一样，福柯对现代性进行了猛烈的批判，并且可能是这些批判中最为尖锐的一个。撇开可能的个人因素与社会背景——同性恋、"五月风暴"的失败、对黑格尔主义与萨特的压倒性影响的不满，等等[①]——不论，如果仅仅从福柯的文本加以考虑，那么，他的著作给人一种十分阴郁的印象。即便像在《词与物》那样处心积虑、高度凝炼的作品中，才华横溢、洋洋洒洒的文字背后也隐隐透露出一股莫名的肃杀之气。他不仅给我们提供了一幅过于阴暗的现代性的图景，而且使人感到，除了回到尼采式的审美化方案之外，似乎没有一线希望。毫无疑问，福柯对现代性的批判始终过于片面，他只注意到了理性化所具有的压迫形式，却未能指

① 关于福柯生平，请参看埃里蓬：《权力与反抗：米歇尔·福柯传》，谢强等译，北京大学出版社 1997 年版；刘北成：《福柯思想肖像》，北京师范大学出版社 1995 年版。

出现代性的任何进步方面。按照福柯的图式，现代性并未带来医学、卫生、教育、体面的生活、民主与个人自由方面的进步，而只是增加了统治效应。他提供给人们的最为阴暗的说法莫过于：现代社会，干脆就是一座大监狱！虽然哈贝马斯把福柯说成是“青年保守主义者”未必是一种准确的评价，但是他正确地看到，福柯将现代性的所有方面都看成是规戒性的，而忽视了现代社会与现代政治形式在促进自由、法律和平等方面的进步意义。

尽管福柯对启蒙理性思想主体的批判在其他许多领域产生了重大影响，但是由于排除了思想的“他者”，从而他没有能够重新思考主体性，所以福柯的批判不是没有其理论的局限性的。简言之，福柯对主体的攻击太绝对化了，它排除了任何其他理论选择，没有设想任何非霸权形式的主体性。将启蒙理性统治展示成绝对的这种倾向意味着，“他者”只能被设想为外在于这个同一性逻辑，从而，也只有在它与统治体系的完全分裂这个方面，它才是可表达的。由统治者与他者之间的对立概念而产生的问题是，由于这两者之间缺少任何内部关联或辩证的关系，从同一性的历史到对差别的接受这个转变是如何实现的，仍然是不清楚的。这种对立公式也产生出一种对他者作为一个有限和末世论的形象的相当浪漫的展示，这种展示不能认识到社会历史力量的意义。

随着向“系谱学”方法的转移，以及对权力理论的更为明确的关切，福柯的他者概念也富有意义地改变了。他者不再被看作处于社会边缘的一种朦胧的竞争力量，而是被看作渗透于整个社会领域的权力关系的一个产物。与福柯这一时期著作相关的问题在于，由于抛弃了主体的范畴并用身体

(body)的范畴取代它，这样反抗的观念就被严重地削弱了，因为现在任何行为代理者的观念可借以表述的范畴都没有了。

而且，正如统治的观念在福柯对权力的理解中代表了一种重大的进步，自我范畴的引入也将个人描述为行为者所产生的某些困难。源于统治的概念，“自我技术”的观念能够使福柯将个人理解为行为者，这种行为者具有自动塑造他们自己存在的能力。这种观念超越了个人作为驯顺身体的苍白无力的观点，而这种观点正是福柯后期著作的典型特征。自我技术的观念能够使福柯详细阐述一种反抗的理论——一种“自我伦理学”。在个人日常实践的层面上，这种“自我伦理学”存在于权力关系的缝隙之中。这种思考反映在福柯的著作中就是，他对主体进行攻击的否定或批判的阶段现在为一种肯定的阶段所补充，这个肯定阶段对于批判来说是本质的，从而才容有一个对统一性的反霸权形式加以解释的理论框架。“自我伦理学”的观念依赖于一大堆显然得自启蒙传统的术语，其中包括反思、批判和自主等观念。就福柯来说，与启蒙思想和平共处，这不应该被解释为是对其先前关于理性思想主体批判的一种抛弃。相反，它应该被看作是一种求本溯源的努力，企图更认真地考虑这样一种传统以确定他的著作的位置。由于不能公开承认受惠于或信赖于这种被明确谴责的启蒙传统，导致了福柯早期著作中为哈贝马斯称作“隐蔽的规范主义”的东西。

这些观点理所当然地招致了众多的批评。福柯过分夸大了启蒙思想的阴暗面，以至于掩盖了现代社会所获得的真正自由和权利。相反，哈贝马斯等现代性的捍卫者与重构论者则主张对弥漫于现代社会的理性给予一种辩证的理解，在这

种辩证的理解中,理性既可以是真正自由得以建立的工具,也可以是真正自由因此而毁灭的工具。①

2. **含混的权力**

在福柯前期著作中,权力纯粹是一种否定性的力量,随后,他又试图把这种否定性的权力概念重新定义为压制,以解释内在于任何社会关系中的冲突的、不稳定的和能动性的因素。在福柯的"考古学"时期著作中,他寻求揭示支配思想的深层构成规则,因而权力问题很少被提及。他超越了先前的片面权力观点,这体现在福柯将话语当做一种相对自主的现象来对待,它不能为一种僵化的、还原论的社会控制逻辑所限定。自70年代以后,权力问题在福柯的著作中以相当持续的方式被提出来,结果导致众所周知的对权力作为一种本质上肯定的现象的重新阐述。

福柯后来的关于统治的著作则更加富有意义,因为它以这样一种方式重新解释了权力理论的某些方面,它使权力作为肯定现象的原本洞见得以保留。这一对权力概念的重新阐述包含两个关键因素:第一,通过在暴力、支配和表现为个人间关系性的权力型式之间做出更为清晰的区分,统治性的观念扩展了权力范畴;第二,权力既被定义为客体化力量,也被定义为主体化力量。权力约束了个人,但是它也构成了个人自由的可能性条件。

但是,福柯权力理论在范畴方面的贫乏,也过滤掉了存在于不同机构性权力形式之间的复杂而又通常矛盾的关系。例如,福柯把法权形式的权力当做一种约束性权力之隐蔽运用

① 参麦克尼:《福柯》,第17页。

而服务的烟幕加以完全的否定，这是对资本主义社会中法律权力的矛盾角色的过分简单化。福柯将从封建的死刑制度到现代司法秩序的转换，片面地解释为一种规范化生物权力的传播。但是，正如哈贝马斯所指出的那样，如果福柯将其注意力放在支配和控制刑罚过程的法律制度的发展上面，他可能不得不承认，自由、法律保护和公民权利的扩大等等个人保障已不容否认地出现于"监狱社会"的惨淡景象之中。正如哈贝马斯所说："在西方福利国家的民主政体中，法律规则的普及有一种两难的结构，因为这种保障自由的法律手段，同时也是危害其假想受惠者的自由的手段。"对生物权力的简单化解释，消除了存在于机构性权力中的法律形式与其他形式之间的复杂关系，并且将与其相关的合法性和非法性问题还原为一种技术性的控制问题。[①]

按照哈贝马斯的观点，福柯隐蔽地从关于"真理意志"的理论中导出了他的权力概念，其结果是，权力也变成了一种除去了差别的概念，它被理解为统治制度的一种纯粹暴力装置。这种无差别的权力概念不能解释现代社会复杂的辩证关系。虽然合理化力量作用在现代社会上的否定性后果是不容否定的，但是哈贝马斯也认为，社会世界的合理化已经产生出形式日益复杂的自由和个人权能。渗透于更为广阔的社会阶层之中的个体形成过程，就其反省的和自主的认同模式而言，既是有规则的，也是构造性的。而在福柯看来，权力完全是一种非人格的、不可名状的力量，它独立于人类主体的行为和意向而运作。福柯从方法上悬置了谁控制和使用权力以及为什么要

① 参麦克尼：《福柯》，第 115 - 116 页。

控制和使用权力这类问题,将关注的焦点集中于权力的运作方式上。不管这种强调权力运作于一个分散的压迫与斗争关系的力场中的观点提供了什么样的新洞见,它掩盖了这样一个事实,即在很大程度上权力仍然为某些具体的、可辨识的、处于经济和政治要位上的行为者所控制和操纵。[①]

不仅如此,福柯很少分析国家或资本等宏观权力的重要作用。尽管在《疯狂与文明》与《规戒与惩罚》中,他曾偶尔谈起资本主义所具有的决定性力量,并且在《性史》中把国家视为"生物性权力"的一个重要成分,但是在他的著作中,对宏观力量的理论阐述严重不足。福柯也许会为自己辩解说,他的意图在于提供一种视权力为分散的规戒性力量的新观点,但是不管怎么说,他的微观视角仍然需要同宏观视角适当地结合起来,这一点对于说明诸如国家权力(表现为压迫性法律或日益强大的监控技术)、根深蒂固的阶级统治以及资本的霸权等这类广泛的当代问题是不可或缺的。一般而论,西方学者并不全般否认福柯关于规戒性权力之观点的有效性,他们只是坚持认为这种观点对国家权力的压迫进行了错误的抽象。比如,在普兰查斯看来,国家权力和压迫乃是规戒性社会成为可能的条件。对宏观理论和政治经济学的忽视,乃是所有后现代理论一再出现的一个缺陷。[②]

正因为无视宏观理论和政治经济学,并且反对以法权模式对社会的宏观结构作出分析,再加上,以身体代替主体,以感觉代替理性,福柯的后期著作特别是《性史》中的论述就带有强烈的审美主义色彩。正如贝斯特与凯尔纳的分析,尽管

① ② 贝斯特、凯尔纳:《后现代理论》,第 90 页,第 92 页。

福柯曾在许多地方暗示，自我驾驭与自我看管伦理学有其社会向度，它涉及如何将自我统治整合到对他人的统治中，他却没有明确地对之作过阐述。因而，他缺乏社会伦理学的尝试或主体间性理论。因此我们在福柯晚期的著作中看到了一种个人主义转向：他早期对系谱学政治的强调淹没在自我看管这一议题之中，并且个人差异——“寻求尽可能与他人相异的存在风格”——比社会与政治的团结受到更多的重视。这种个人主义的转向的表征之一就是，他把社会或文化场界定为某种“强加于己的东西”，而不是把它视为一个对自我的建构具有积极作用的场域。[①]

3．**方法论问题**

贝斯特、凯尔纳曾指出，要想对宏观权力的总体化运作作出更令人满意的分析，福柯有必要修正他的“理论工具箱”(theory - as - tool - kit)式的研究方法，而采用一种更为系统的分析模式。事实上，在他的文本中的许多地方，他都不自觉地提出了一些与其基本主张相反的总体化的主张和立场，并试图从理论上描述某种类型的统一体或系统。福柯在禁止整体和总体化概念的同时，却又在使用着这类概念，这就成了一种哈贝马斯所说的“述行矛盾”(performative contradiction)。

如果说考古学时期的福柯主要陷于无主体的结构主义的困难，那么，系谱学时期的福柯则主要陷入了匿名者的功能主义的困难。尼科斯·普兰查斯评论说，权力不仅通过压制或者意识形态的反复灌输来运作，而且也通过更不可见的规范化战略来动作，这种思想是非常有力量的。但是，普兰查斯进一

① 参贝斯特、凯尔纳：《后现代理论》，第85页以下。

步提出,福柯的权力观念随入了一种“新功能主义”,因为在他那里,权力这个术语缺少内部的差别。由于将一种“形而上学的”权力观念断定为所有形式的社会控制的原始起源,福柯就排除了从事一种更为复杂分析的可能性,而这种更为复杂的分析能够表明存在于国家、生产关系和社会劳动分工中的权力机构的特殊性和权力的空间和时间媒介形式。

哈贝马斯说,福柯感觉好像是个“幸运的实证主义者”,是因为他提出了三个富有方法论蕴含的还原:从文化人类学的观察者的角度看,通过参与话语的阐释者来理解意义被还原为话语的解释;有效性要求被功能主义地还原为权力的效应;“应当”被自然主义地还原为“是”,并因此陷入了三重困境:

1、福柯想要消除解释学的问题,并因此消除自我指涉的困难。福柯认为,系谱学史学家不该像解释学实践家那样干,他不该试图从交织着自我理解的传统语境去弄清演员在做什么和想什么。毋宁说,他应该解释如此言语在某种得以出现为有意义之物的视界。作为所有意义的来源,这样的实践本身没有什么意义;历史学家得从外部趋近它们,以便从它们的结构上把握它们。因为这样,就没有必要有任何解释学的前理解,只要有在话语总体中作为无意义的万花筒般变化形状的历史概念就可以了。

2、福柯的史学很难避免相对主义。他的研究也陷入了曾被认为已为对有效性问题的自然主义处理消除了的自我指涉性。系谱学史学被设想为能使权力实践(正如以其话语－构成的成就)进入一种经验分析。从这种视界出发,不仅真理要求被限制在话语里(正是在话语里,这些要求才会产生);而且它们在它们向一种给定的话语总体的自我维持作出功能性

的贡献中耗尽了它们的全部意义。这就是说,有效性要求的意义在于它们所拥有的权力效果。另一方面,权力理论的这一基本假设是自我指涉的;如果它是正确的,它就必须也要摧毁由它激发的研究的基础。

3、最后,隐蔽的规范主义问题。系谱学史学被设想为超越了话语总体,带着一种严格描述的态度。它打断了规范性的有效性要求,连同命题真理的要求,并且回避了是否某种话语和权力形式可能比别的话语和权力形式更具合法性的问题。因此,福柯一方面把自己从马克斯·韦伯投入的实证主义(他想要在一种决定论的选择、公开宣扬的价值基础与一种以价值中立的方法加以贯彻的分析之间作出区分)中区分出来。福柯的批评更多地建立在他所描述的外观(presentation)的后现代修辞上,而不是建立在他的理论的后现代假设上。另一方面,福柯还把自己跟马克思的意识形态批判区分开来;马克思通过控告资产阶级观念的规范内容揭秘了对现代性的人道主义的自我理解。继续现代性从其一开始就已经靠它推进的反话语并不是福柯的本意;他并不想使现代政治理论的语言游戏变得更加精细,并把它当作反对现代性的诊断学,而是要挖掘现代性及其语言游戏的老根。[①] 但是,福柯的这些努力都失败了。

首先,福柯拒绝科学与意识形态之分的想法被证明是一种失败。意识形态理论之所以被拒绝,主要是因为它们必然预设了真理的概念,而随着意识形态虚构的神秘化被打破,这种预设的真理最终被揭示出来了。但是,哈贝马斯指出,如果

① 贝斯特、凯尔纳:《后现代理论》,第277-283页。

科学与意识形态之间的区别被抛弃了，那么，存在着可辨认的客观真理的观念也被抛弃了。由于在科学和意识形态之间建立起一种关联，有效性和真理的问题被搁置起来了。或者说，去发现这些话语或"真理王国"在与一种既定社会支配性权力结构的关联中是如何运作的，成了系谱学家的任务。

其次，福柯回避决定论的问题，也是迫不得已的举措。借助于将物质的东西与非物质的东西联系在一种话语理论中，福柯希望回避某些意识形态理论中的问题。关于决定论的问题，在话语理论中没有任何在先的决定性因素，因为知识和权力的结果具有一种相互决定的和相互产生的作用。关于真理问题，话语分析并不寻求穿透观念的神秘领域以发现客观的真理；相反，它检验权力－知识复合体在一种微观层面上如何运作，如何产生出真理王国的特别方式。关于主体问题，系谱学分析并不根据作为事件先验根源的主体来进行，而是根据主体在一种历史框架内部的形成来进行。但是，仅仅根据其作用于身体上的物质的和规则性的结果来确定话语体制，这意味着，福柯最终以展示一种物质和技术控制的还原论权力观念作为结束。[①]

最后，福柯的泛审美化倾向不仅没有解决尼采以来的反现代性话语的问题性，反而使这些问题变得更加尖锐。在前期，福柯对权力问题采取了某种犬儒主义的态度，断言权力与自由是不可避免地混合在一起。而我们知道，自由主义理论家在市民社会的自由与国家干涉主义之间确立了一种分离，而福柯因其不能理解权力渗透社会领域的方式则拒绝了所有

① 参麦克尼：《福柯》，第 119 页。

这样的区分。权力是自由的前提条件，而且，正如权力是一种极其不稳定的体系那样，自由也是一种极其不稳定的体系。所以与自由主义思想相反，这个体系从未得到保证和确定性。自由没有固定的本质，自由是一种实践的形式，这种实践的形式对被当做正常或陈规陋习的东西必须进行不断的挑战。换言之，**自由在某种意义上成了福柯所说的仅仅是“一种批判的态度”**[①]。而在其后期，福柯参照“性”这个例证表明了他所谓自由并非确定性的东西。为了使人们自由地选择不同形式的“性”行为——比方说，同性恋，就必须打开所谓的“强制的异性恋”的镣铐。这样，所谓自由就成了生活艺术的浪漫主义化。

① 参福柯：《何谓启蒙》，载杜小真编《福柯集》，第534页。

第九章　哈贝马斯与现代性哲学的重构

这章文字无关乎哈贝马斯思想的拓展性研究，因而作者没有把主要精力放在那些引起争议的问题上——这是本书"结论"部分要讨论的问题——，而是放在了与本书的基本主题，即现代性的哲学话语有关的几个问题上。我想先在第一节里扼要阐述哈贝马斯的思想基础；哈贝马斯的交往行为理论将是第二节所要考察的主要内容；这一内容将把我们引导到哈贝马斯关于现代性的病理学分析：生活世界的殖民化现象；然后探讨一种非病理的(即正常的、规范的)现代性的重建方案，它们构成了本章第四节与第五节的主要内容。

一、哈贝马斯的思想基础

与法兰克福学派第一代思想家对现代性本质特征的总判断一致，哈贝马斯也持一种"现代性的病理学理论"(a theory of the pathology of modernity)，这是一种"从理性的畸型化实现"的角度对现代性所作的哲学概括。但是，哈贝马斯不赞成其前辈的悲观主义结论，也反对由此可能滑向相对主义和虚无主义立场。在他看来，批判理论的命运取决于能否给出一个非病理性的、正常的(或规范的)社会之评价标准。①

① 参 R. Bernstein ed., Habermas and Modernity, Cambridge: Polity Press, 1985, P.4.

哈贝马斯说,早在50年代《论工具的合理化和人类关系的合理化》一文中,他已经在蕴酿后来《交往行为理论》中的那些核心思想。他说:"在那时,我已经研究现代的问题,我已经在思考现代性的病态的理论,已经认识到现代性从历史的理性中获得了实现,然而所获得的却是一种歪曲的实现。"[①] 根据哈贝马斯的另一段自述,他对现代性之病理性的认识是与对马克思主义以及韦伯的兴趣同时萌生的。他说:"读阿多诺的著作给了我勇气去系统地研究卢卡奇和柯尔施所历史地代表的那些学说:作为一种马克斯·韦伯意义上的合理性理论的具体化理论。按照历史理性现实化的观点(一种变形的现实化),在那个时候,我的问题已是一个现代性理论或一个现代性病理学理论的问题。"[②]

可以认为,哈贝马斯对现代性之病理性的认识由来已久,这既与法兰克福学派第一代领袖有关,同时也得益于60年代以来哲学与社会思想领域的知识进展。这里尤其值得一提的是后期维特根斯坦的原创性思想。[③] 这些进展使得哈贝马斯能够与前辈思想区分开来。尽管与前辈们对现代性的总体诊断并无二致,但是,哈贝马斯却提供了比其前辈更为缜密的学术思想。

1、哈贝马斯修正了法兰克福学派对现代性或过分悲观

① 哈贝马斯:《自由与团结》;参奥斯维特:《哈贝马斯》,第2页。

② 转引自伯恩斯坦:《超越客观主义与相对主义》,第223页。

③ 参维特根斯坦:《哲学研究》,李步楼译,商务印书馆,1996年版;对维氏后期哲学的讨论,请参看施太格缪勒:《当代哲学主流》上卷,王炳文等译,商务印书馆,1992年版;并参阿佩尔:《哲学的改造》,孙周兴等译,上海译文出版社,1997年版。

或过分乐观的思想路线。对于未来，哈氏不像霍克海默与阿多诺那样悲观，认为理性如同韦伯所说那样将使人类陷入铁笼，也不像马尔库塞那样乐观，认为一个非压抑的社会通过爱欲的解放是可能实现的。与第一代法兰克福学派的激进批判态度相比，哈贝马斯的总体立场明显趋于缓和。

2、在哈氏对现代性的总体评价中，对现代科学的评价最能体现他的特色。前期法兰克福学派批判现代科学，反对经验主义的立场，哈贝马斯认为这很可能落入黑格尔绝对理念的自我反思中。他认为这种乌托邦式的批判并不能精确指出现代资本主义社会中理性与非理性并存的矛盾。他着重批评阿多诺的否定辩证法概念，认为这个概念是无法操作的，如果一切皆是否定，我们便缺少批判的规范标准，批判理论也就无从立足。① 这使得哈贝马斯与前期法兰克福学派对现代性所作的相当审美化的批判拉开了距离。

3、由于哈氏开阔的学术视野，哈氏在整合社会理论、哲学诠释学与当代语言哲学方面，与前期法兰克福学派相对欧陆化的学术背景又大大拉开了距离。除了发挥熟知康德、黑格尔、马克思、狄尔泰、韦伯、弗洛伊德、杜克海姆等欧陆思想家的看家本领外（这些本领其实也为霍克海默、阿多诺和马尔库塞等所秉有），哈贝马斯更把目光投向了英美语言哲学，特别是后期维特根斯坦－奥斯丁－塞尔的语用学路线。此外，美国社会思想家如帕森斯、米德等人，也成为哈贝马斯重点考察的对象，并予以系统的重建，这已足以表明哈氏重建批判理论与现代性哲学方案的雄心。

---

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.106 以下。

4、即便在对欧陆思想的阐释中,哈氏也作出了许多独到的见解。比如,哈氏对于心理分析的主要兴趣主要是其方法论,尤其是对于心理治疗的言谈情境的关注。“理想的言谈情境”成为哈贝马斯的整个交往行为理论得以立足的基础概念,并且成为他对“现代性的病理学”作出诊断的主要判据。在哈贝马斯对心理分析与哲学解释学的天才的整合中,米德的符号互动理论,帕森斯的角色理论,皮亚杰、柯尔伯认知心理学等,成为随手拈来的资源。①

如果说哈贝马斯的哲学与社会思想集中于对现代性的病理性的思考,那么,为现代性的这种病理作出批判提供一种规范,从而重建批判理论就成为工作重点。在其早期著作《公共领域的结构转型》中,哈贝马斯已经预示了他终身不渝的兴趣所在:对话与商谈在知识的基础——理性共识中的重要性。在此书中,哈贝马斯考察了自由读者与共众讨论在建构现代市民社会中的积极地位。②

作为法兰克福学派的传人,哈贝马斯对马克思主义的重视由来已久,但是,哈氏理解的马克思主义与苏俄式的经典马克思主义已大相径庭,也与新马克思主义的实践哲学拉开了距离。他的早期论文《在哲学与科学之间:作为批判理论的马克思主义》通常被看作是反马克思主义的。因为,此文首先认为在解释有组织的资本主义国家和社会的时候不能再简单地

---

① Held, Introduction to Critical Theory, Cambridge: Polity Press, 1980, PP.251－253;亦可参姜新立、陈龙森:《哈贝马斯》,载易杰雄主编:《现代世界十大思想家》,江苏人民出版社 1995 年版,第 1562 页以下。

② 参哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社 1999 年版,第 170 页以下。

把政治现象看作是经济基础的从属物;其次,它认为资本主义社会广泛的和不断增长的繁荣意味着社会解放的价值已不再能用经济术语说明,在劳资契约中所体现出来的权力关系已被间接操纵的更为复杂的形式所掩盖;再次,它反对无产阶级的救世说,认为无产阶级已被消解,最后,它认为苏维埃式的马克思主义在理论和实践上都使得系统地讨论马克思主义和用马克思主义来探讨马克思主义陷于瘫痪。①

哈贝马斯对马克思主义的一个主要批评是,马克思主义不能被还原为纯科学,也不能被还原为纯哲学,而只能是属于两者之间。因为,如果马克思主义被还原为纯科学,它就无法同实证主义相区别,而如果它被还原为纯哲学,它就无异于黑格尔的反思哲学。因此,它必须被重建为一种新的知识体系,在这种知识体系中,它可以使用批判性的哲学概念,从而明显地具有政治目标,而且可以被科学地证伪。这些观点成为哈氏后来重建历史唯物主义的基础,其中一个最重要的改良是区分了劳动与互动。② 哈贝马斯认为,马克思将交往活动还原为工具性活动,还原为限定了人类与其自然环境进行变换

① 参奥斯维特:《哈贝马斯》,第 12 页。

② 哈贝马斯对马克思主义的这一修正同样遭到了吉登斯的批评,他认为哈的交往行为概念与言语和规范的结构有密切的联系,但其并不足以导向"社会生产和再生产"的理论。他认为哈贝马斯自己的理论就是双重还原的:他将社会交往还原为互动,又将互动还原为言谈活动。哈氏则不同意吉登斯的这种指责,他认为自己是从生产力与生产关系的区分中吸收到劳动与互动的概念区分的。参奥斯维特:《哈贝马斯》,第 16 页。另外,麦卡锡也为哈贝马斯作了辩护:坚持劳动和互动的异质性或不可还原性的观点就是避免在技术过程和生活当中将理性的、技术的东西扩张,我们看到这种扩张是根植于技术决定论的意识形态。合理化并不是解放,生产力和管理效率的成长本身并不是能取代那种免除了从属支配关系的交往活动型社会关系或社会组织和制度。参同上书,第 17 – 18 页。

的生产性劳动,这就鼓励了用生产力与生产关系之间的机械联系曲解马克思主义。哈贝马斯认为,人类社会的历史不能单独通过劳动来说明,知识理论必须建立在社会理论的理论上,只有考察人与人之间的交往互动的情形,才能建立一种完整的知识理论。[①]

哈贝马斯对工具理性的扩张以及科学主义的盛行所做的思考,相对集中地体现在他的《作为意识形态的技术与科学》一书中。哈贝马斯的立场可以视为对50与60年代从左翼方面对德国技术决定论思潮进行的批判。他认为,科学与技术仅仅是为了掩盖潜在的、未经反思的社会利益和前科学的决策而服务的,换言之,科学技术是一种新的意识形态。但是哈贝马斯反对马尔库塞将科学看成一种纯粹的意识形态的观念。马尔库塞曾提出过一个结论性的意见:"技术理性的概念也许本身就是一种意识形态。"[②] 哈氏认为,在现代资本主义社会中,科技进步已成了"第一位的生产力",并成为统治的合法性基础。他进而指出,技术与科学作为新的合法性形式,已经丧失了意识形态的旧形态,而成为技术统治论的新意识。

哈贝马斯发现,技术决定论比其他一切意识形态都较少地具有意识形态性质。既然它不是简单地使现实服从于某种特殊利益,而且与其他先前的各种意识形态相比也具有更为深远的不可抵抗性,它就不仅能使一个特殊阶级的利益支配和镇压另一个特殊阶级的解放要求,而且也损害了人类解放

① 参哈贝马斯:《历史唯物主义的重建》,郭官义译,社会科学文献出版社2000年版。

② 参哈贝马斯:《作为"意识形态"的技术与科学》,李黎等译,学林出版社1999年版,第39－40页。

的利益。它是以使政治问题科学化，使伦理政治等问题化为技术问题而起到这个作用的。在技术决定论的政治学中，“人民大众的非政治化和公众领域的问题变成非政治化的东西，是统治制度的组成部分，这种统治制度倾向于将实践问题排除于公众讨论之外。”[①] 而哈贝马斯的用意则是：将公众讨论重新引入政治领域，并将商谈与共识理解为政治合法性与道德正当性的根源。[②]

哈贝马斯对科学主义意识形态的反思导致他对作为哲学基础的实证主义思潮的批判。他的《社会科学的逻辑》与《认识与兴趣》论证了这样一个思想，即深入用符号化建构起来的对象领域，要求一种逻辑上与自然科学中发展出来的程序截然不同的程序，这种程序设计要求把握对社会现实来说具有构成性特征的“意义”。他指出，社会行为依赖于行为者的“情境界定”，而且这绝不仅仅是一个主观动机的问题，社会行为所指向的意义首先是一种主观际意义，它对个体在其中发现自身并在其中行为的社会文化母体来说具有构成性特征；任何一种系统否定社会行为自身以之为中介的解释图式的方法论，任何一种追求从先验的社会现实之范畴形成物中抽象出概念和理论构造的方法论，都注定要失败。[③]

根据实证主义的经验原则，所有知识都须经过系统观察证实自己，只有知觉才是实在的证据，因此，观察是认知的唯

---

① 参奥斯维特前揭书，第 21－22 页。

② 关于晚期资本主义的合法化危机，以及重建合法化概念，参哈贝马斯：《合法化危机》，刘北成等译，上海人民出版社 2000 年版。

③ 参麦卡歇：《哈贝马斯〈交往与社会进化〉英译本序》，载中文版，张博树译，重庆出版社 1989 年版，第 5 页。

一可能的基础。这被哈贝马斯称为“感性可靠性原则”。然而,实证主义并不能单独由经验基础来保证知识的可靠性。由于科学直接由事实的呈现所建立,而这些事实原则上又是无限的,因此知识的统一性就不可能基于世界的客观全体,换言之,它必须主观地基于系统的考察程序。“实证主义要求知识的可靠性,同时也是感性论证的经验的可靠性和必须是统一的程序的方法的可靠性。”①

但是,正如哈贝马斯所说,在实证主义宣称形而上学所采取的立场是荒谬的同时,它也不得不自相矛盾地徘徊在本质和现象、世界的总体性和绝对知识、可能的多样性和认识的相对性的形而上学的对立中。哈贝马斯尖锐地指出,这种循环论证只是实证主义未反省地拒绝知识的自我反思作出的表述而已。②

具有决定意义的是,哈氏认为,“事实”这个概念相当模糊。一方面,它们含有主观性,因为它们必须通过感觉经验,以个体观察的方式来表达。另一方面,它们又必须建立相互主体的有效性,这样才有确保科学的客观性。这就是哈氏主张科学不能完全由一个抽象的形式系统来加以理解的理由,它必须在具体的社会活动中被理解。哈贝马斯认为第一个把科学哲学引导到进行自我反思的方面的学者是美国思想家皮尔士。皮尔士坚持,科学是一种研究逻辑观点的生活模式,在探究的过程中,符号的逻辑联系与行动的经验联系都被整合成一种生活模式。哈贝马斯说,皮尔士既然将探究的过程理

①② 参哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义等译,学林出版社 1999 年版,第 73 页,第 86 页。

解为一种生活，这一过程就不再被还原为脱离认知主体的单纯描写实在的客观知识，这就可以避免将事实本体化的缺点。

皮尔士虽然不愿落入实证主义预设的最终基础的两难境地，但他的研究逻辑仍然预设事实经验对于推论的有效性，因此他的实用主义观点仍然潜藏着实证主义的绝对概念。另外虽然他认为探究的过程是一种生活模式，不过根据他的理解，生活模式只是工具行动的行为系统。而哈氏认为对生活模式的这种理解无法说明社会主体之间的符号互动情形，交往行为不能被还原为工具行动的结构。而对此作出超越的人，则是狄尔泰。

在狄尔泰看来，研究逻辑仅是社会生活世界的一部分，作为自然科学相互理解的基础，则是表现在日常语言中的前科学知识，即一个可理解的生活系统。而这恰恰就是人文科学设法加以理解的客体。但是，哈贝马斯指出，狄尔泰把理解建立在“移情”的基础上，这种客观主义解释学式的“理解”的局限性是相当明显的，因为根据这种理论，理解就是将自己移入外在的某物，使得过去或外来的经验再度变成我的现在。这种理解对人类创造、自我表达与自我客观化的生活形式无法作出说明。哈贝马斯认为，狄尔泰将通过移情的再经验等同于观察，并将真理的客观性建基于复制的观点，难免再度陷入实证主义中。[①]

在批判新实证主义思想时，哈氏也保持着与这样一种观点的距离，即认为解释性理解可能是社会研究方法的唯一基础。在他与伽达默尔哲学解释学的长期争论中，他指出了社

① 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》，第 135 页以下。

会现实的不同侧面，提出社会现实要求超出单一解释性范围以外的研究模式。譬如说，社会研究向意义解释的还原，依赖于把社会过程全部归入到主体所意向的意义或文化传递的意义这种无法保证的“纯化”。因此，正确的方法应该把解释性理解与意识形态批判综合在一起。[①]

哈贝马斯同意伽达默尔的这一看法，即传统与典范在理解中扮演着重要的角色，但是他认为，伽达默尔将传统与权威视为真理的基础，忽略了传统在政治与经济领域中不可避免地包含的支配关系。伽达默尔不加批判地将传统视为一个共享的语言实体，忽略了共同的意见也可能是由错误共识所操纵的这一事实。哈贝马斯批评伽氏的解释学总是预识一个持续的传统共识，一个事前判断的结构，这样也就找不到一个独立的基础可用来批判传统。此外，哈贝马斯虽然同意伽氏认为语言是相互主体性的必要媒介，然而他强调将我们的注意力仅集中到不同传统间的融合上是不够的，因为语言不仅是相互主体性的媒介，它同时也是支配与社会权力的媒介，在权力关系中语言本身也是一种意识形态。解释学对语言与传统的正当性的认可，将牺牲反思性及其开放的一面。

哈贝马斯认为，批判的科学（与其相应的另两类科学是技术的科学、实践的科学）的典范是心理分析。弗洛伊德的精神分析学说正好可以弥补伽达默尔的不足。表面上看，心理分析似乎也是一个方法论上的解释（行为、梦）过程，因此也是一种解释科学；但是心理分析超越传统的解释学，在于它增加了被分析者重建自己生活历史以及分析者尝试将潜在的符号内

① 参麦卡歇前揭文，载中文版，第6页。

容带进意识的企图，弗洛伊德使用的方法与程序，被哈贝马斯称为“深层解释学。”① 他把弗洛伊德的精神分析学当作批判理论的“例证”，认为它超越了纯粹理解式意义解释的途径。与通常的解释学不同，精神分析学乃是把“本文”理解为既表达着、又掩盖着“作者”的自我欺骗。哈贝马斯认为，弗洛伊德最大的贡献是将批判反思的观点带入社会科学的领域。弗洛伊德提供给我们的是发展过程的说明重建与行为征兆的解释相结合，这样最后洞察才能从对未认知的依赖中解放出来。心理分析因此预设一个由权力与压制所运作的系统扭曲交往结构，因此这个学问是那些趋向于解放的科学（或批判的科学）的典范。

这样，哈贝马斯就从康德以来的德国古典哲学、马克思主义、对实证主义的批判、解释学与心理分析等广泛的视域，为自己的理论奠定了坚实的基础。

二、哈贝马斯的交往行为理论

哈贝马斯认为，他的《交往行为理论》是对《认识与兴趣》的扩充。② 这应当理解为前者是对后者已经意识到的那些问题的深入探究与重建。此书不容易被概括为几个主题，但是，仍然可以发现此书围绕下列问题进行：一是人类活动的层面可以根据交往活动的观念来进行划分，与其他种类的活动相比，交往活动是为了达到意见一致；二是交往活动怎样出现的，它在人类社会进化中起着什么样的作用；三是在社会学理

① 参哈贝马斯：《认识与兴趣》，第219页。

② 哈贝马斯：《致中国读者》，载《认识与兴趣》，第2页。

论中，怎样发展交往活动的概念；四是交往活动层面和交往理论在现代世界的市场和行政管理过程中怎样被侵蚀；以及最后，对这种侵蚀的批判，重建对马克思以后的资本主义现代性的更为合理的批判。①

哈贝马斯的交往理论建立在交往资质(或交往能力)的概念之上，这一概念得益于乔姆斯基的语言能力理论，并得到了扩展。于此同时，哈贝马斯又在经验语用学的基础上，扩展出一种普遍语用学。这一理论认为规范的正确和陈述的真实与否的最高的标准不是基于范畴命令(康德)，也不依赖经验事实(所有实证主义)，而是理性共识，即一种经过辩论交谈以后所形成的共识。前面说过，哈贝马斯的基本用心是重建批判理论，但是如果没有规范标准，批判理论也就丧失了批判的基础。而这些规范标准并不是任意的，它们内在地包含在社会行动与语言的结构之中。唯有在理想交谈情境中所形成的共识基础才有提供批判扭曲的交往的规范标准。

1. 普遍语用学

哈贝马斯在《什么是普遍语用学》开篇就说："普遍语用学的任务是确定并重建关于可能理解的普遍条件(在其他场合，也被称之为'交往的一般假设前提')，而我更喜欢用'交往行为的一般假设前提'这个说法，因为我把达到理解为目的的行为看作是最根本的东西。如此，我将从下列假设开始(先不去论证它)：其他形式的社会行为——例如，冲突、竞争、通常意义上的战略行为——统统是以达到理解为目的的行为的衍生物。进而言之，既然语言是进化的社会文化阶段上理解的特

① 参奥斯维特：《哈贝马斯》，第75页。

殊媒介,那我就打算更进一步,将具有明晰性的言语行为从其他类型的交往行为中分列出来,同时不涉及非言语化行为及形体表达。"[①] 这一说明包含两层主要意思:一是普遍语用学的研究对象是人类理解的可能性条件,二是这一可能性条件的探索建立在对人类行为的一定界分之上的,而在这种界分中,以达到理解为目的的交往行为乃是其他各种交往行为的基本范式。

哈氏认为理解是一个很模糊的概念,其最广义的定义是所有关系者的真正共识,而最狭义的定义则是存在于两个主体之间对于语言表达的相互理解。普遍语用学所说的理解当然是指广义的理解,也就是追求理解的一般条件。

哈贝马斯的普遍语用学分析建立在奥斯丁与约翰·塞尔发展出来的经验语用学的基础上。奥斯丁在《如何用言词做事情》一书中将语言行为划分为以下几种:

1)以言表意行为(locutionary action),即用语句来表达意思,为语义学分析所重。

2)以言行事行为(illocutionary action),即说出一个句子并不止于用句子表达了一个意思,而且更是用句子完成了一个行为。

3)以言取效行为(perlocutionary action),即用语句来达到一定的效果。[②]

---

① 哈贝马斯:《交往与社会进化》,张博树译,重庆出版社 1989 年版,第 1-2 页。

② J. L. Austin, How to Do Things with Words, Cambridge: MIT Press, 1962; 并参哈贝马斯:《什么是普遍语用学》中的讨论,载《交往与社会进化》,第 45 页以下。

哈贝马斯认为,以言取效行为只是以言行事行为的一种特殊情况。因此,哈贝马斯更加倚重以言行事行为在语言交往行为中的基础地位。此点当然也得益于塞尔的贡献。

塞尔在《以言行事行为》一文中着重澄清了以下事实:即言语行为理论的首要任务是要弄清以言行事的完成行为的地位。塞尔认为,这一地位是由奥斯丁指出的,即分析在言语行为中的以言行事力量的重要性。塞尔重申,当我们提出一个保证,一个断言或是一个警告时,我们连带具有实行一个行动的意图,也就是说,这个话语不仅仅只是一个话语,同时还具有行为的内涵,即说一个句子同时也是做了一件事。言语行为引发对话的双结构的分化,即交往的两个层次的分离。首先是相互主体性的层次,说者与听者通过以言行事行为建立允许他们获得理解的关系,其次是命题内容的层次,在此层次中通过以言行事的内容分析以达到理解的程度。每个话语皆包含以言行事关系与命题内容的标准形式,以言行事行为受命题内容的限制,而行为的补充则决定内容被理解的方向,只有连结一个以言行事行为,命题内容才能转而指出某物。[①]

对语言使用的性质的这样一种认识,从根本上扭转了传统语言学与语言哲学的态势。**在传统语言学与语言哲学中,语义分析或命题内容分析具有压倒一切的重要性。因为人们总是用语言来表征事实或可观察的事件。然而在语用学的层面上却相反,人们是在被使用的命题内容中寻求以言行事的角色,也就是在命题内容中寻找完成行为的态度。这就实现**

① 参塞尔:《什么是言语行为》,载马蒂尼奇编:《语言哲学》,第229页以下。

了从一般语言学向语用学的转向。① 但是，哈贝马斯认为奥斯丁与塞尔的语用学仍属“经验语用学”，有其局限性，如果要为交往理论奠定严格的基础，就必须再前进一步，创设“普遍语用学”。所谓普遍是指人们在从事交往活动时必须遵循的若干规则，不管人们对此是否自觉；交往行为一旦开始，就将处于这些规则的支配之下。哈氏称之为“有效性要求”(validity claims)。它们包括：

1、言说者必须选择一个可领会的表达以便听者能够从语言结构的合规范意义上去理解它；

2、言说者提供的陈述必须是真实的，以便听者能分享言说者的知识信息；

3、言说者所说的话必须是正确的或正当的，即符合公认的话语交流背景从而使听者认同；

4、言说者表达自身的意向必须是真诚的，足以导致听者对言说者的信任。②

哈贝马斯断言，如果我们预设了所有的人都可以同等参与的不受压抑的对话的可能性，在这对话中只有合理的论证能够被接受，那么在原则上，我们就能够区分什么是真正的一致，什么是虚假的一致。这就他所说的“理想的言谈情境”。而这又反过来预设了使得交往活动可以这样发生的社会生活方式的可能性。当然哈氏承认，实际情形与“理想的言谈情境”并没有必然的关系。但既然我们必须设定这种可能性，这

---

① 关于“语用学的转向”，参 Habermas, Post - metaphysical Thinking, PP.44 - 48，特别是 PP.47 - 48；亦可参盛晓明：《话语规则与知识基础：语用学的维度》，学林出版社，2000 年版。

② 参哈贝马斯：《什么是普遍语用学》，见哈氏前揭书，第 66 页。

设定毕竟要比虚构,或者比康德所说的日常观念中的虚构要现实得多。由此可见,在规范分析的水平上,那种认为哈氏的理想言谈情境是不切实际的幻想的批判确乎离题太远而不值一驳。正如奥斯维特所说,哈氏从未想使的理想言谈情境被理解为一个具体的乌托邦,在其中,整个世界变成了一个巨大的讨论会。与康德的先验统觉不同,哈氏的理想化言谈情境只是一个构成言说的可能性条件。①

进一步,哈贝马斯把"有效性要求"的概念与真理概念关联起来。哈氏的有效性要求既覆盖了事实性(真实性)的领域,也覆盖了价值性(正当性)或表达性(真诚性)的领域。哈氏认为,对真理的要求的偿还或兑现是不能靠把表达与现实直接对比来实现的。真理的要求与现实之间的联系只能在陈述中表现出来。"本体论的真理是徒劳无益地试图跳出语言学的领域,但是这个领域是言说活动的有效性要求惟一可以得到澄清的地方。"真理必须以人们见解一致来加以定义。

哈贝马斯对交往的一般预设的营构与他对交往行为的划分分不开。这构成了他的行为类型的学说。某些学者认为哈氏的行为分类学说带有化约论色彩,即将社会互动化约为交往,又将交往化约为语言交往。我认为这种批评同样不得要领。在《什么是普遍语用学》中,哈贝马斯明确指出他的交往行为研究乃是一种"理想类型的研究":"我想集中讨论这样一类理想化了的交往行为行为类型,即'交感性相互作用'。在其中,参与者同享某种传统,他们的倾向性亦被规范式地统一到这样一种程度,即他们都从同一种情境界定出发,而且不存

① 奥斯维特前揭书,第 48 - 49 页。

在对他们相互满足的有效性要求不予认同的现象。”[①] 在紧接着给出的一张图表中，哈氏又着重指出“交感性相互作用在一个拥有不同社会行为行为类型的系统中的极端情形。”换言之，哈贝马斯所作的社会行为的类型划分，纯粹只是理想类型[②] 意义上的，它原本就不是社会生活中的现实情形。就此而论，哈贝马斯的社会行为类型说当然不失为在承继马克思的社会劳动学说、米德的符号交往行为理论与杜尔凯姆的社会整合理论的基础上作出的、具有高度理论说明价值与社会分析操作价值的一种类型学说。

2．**交往资质理论**

如果说哈贝马斯着力加以建构的普遍语用学乃是其交往行为理论中的基础层次的话，那么其中间层次应该是对交往资质理论（或交往理性理论）的重构。交往资质理论事实上就是普遍语用学的扩展。其主要内容是：理想言说者所具备的资质不仅包括创造并理解合乎语法的语句的能力，而且包括建立乃至理解交往模式和与外在世界相联结的能力，正是后一种资质使言语成为可能。在言语行为中，重要的不仅是人们如何使用语言（即言语能力），更是关涉到对现实的理解，换言之，在言语行为中处置语句的语用学规则还关涉到与现实

---

① 哈贝马斯：《交往与社会进化》，第 216 页。

② 哈贝马斯的“理想类型”概念当然来自韦伯。关于韦伯的“理想类型”在现代社会理论中的方法论革命意义，论者已有颇多论述，此处不赘。参韦伯：《社会科学方法论》，杨富斌译，华夏出版社，1999 年版；《经济与社会》上卷，林荣远译，商务印书馆，1997 年版；苏国勋：《理性化及其限制：韦伯思想引论》，上海人民出版社，1988 年版；特别参看克勒斯：《马克斯·韦伯的生平、著述及影响》，郭锋译，法律出版社，2000 年版，第三章“方法论”，209 页以下。

的关系。这样一来,言语的普遍语用学基础结构组成了在一个并列系统中调整诸言语情境要素的一般规则——这个并列系统是由三个世界组成的:“这个”外在世界(或客观自然)、“我的”内在世界(或主观自然)、“我们”所共享的社会生活世界(或社会)。

正如麦卡歇所说,法兰克福学派一个颇具特征的宗旨是其心理学概念与社会经济概念的结合,因为批判理论认为独立自存的自我的观点与解放了的社会的观点在本质上是相互依存的。哈贝马斯也是从个性结构和社会结构的相互依存性、个性形式与社会一体化形式的相互依存性出发的,但他所采用的社会-心理学框架是一个综合化的自我发展模型,它横跨几个领域的发展性研究,从心理语言学和认知心理学(包括道德意识研究)到社会相互作用论和精神分析学。在这个框架中,各种不同的人类发展维度不仅可以分析地予以区别,而且其联结也将被系统地纳入考虑,同时,发展的经验机制和临界条件也必须被确定。哈贝马斯采用了资质-发展的途径以建立社会行为理论的基础,其基本任务是合理重建普遍的资质,并证明每一种这样的资质都将在一个不可逆的、各有不同而又渐次复杂的发展系列中被获得,这个系列也能在某种发展逻辑中加以分层列定。由于完成这个任务的维度相应于普遍语用学对有效性要求的分类,这些维度不仅确定合理性的各个方面,而且它们中的每一个也都标示着一个现实“领域”。这样,个体发生就可以作为一个与语言、认知、互动以及自我发展相互依存的过程加以构建。

3. 社会进化理论

哈贝马斯交往行为理论的第三个层次是勾勒一种社会进

化理论,哈氏把它称为历史唯物主义的重建。他的基本主张是:实践不能还原为技术,理论也不能还原为目的理性或工具理性;交往行为或互动领域内的合理化过程既不能等同于生产力领域的合理化过程,也并非后者的直接结果。在拟定规范结构发展逻辑方案时,哈贝马斯采取了比较的办法,即把它与交往资质理论框架中提出的个体发生过程的发展逻辑进行比较。哈贝马斯认为,在一定的限制条件下,人们可以在个体和类的历史中发现"相似的意识结构"。在《历史唯物主义和规范结构的发展》一文中,哈氏提出了三个可供比较的领域:自我发展中的理性结构和世界观进化中的理性结构;自我个性的发展和集体认同的发展;道德意识的发展和道德与宗教表现物的进化。①

在哈贝马斯看来,社会进化是两个维度并列的学习过程(认知与技术学习过程和道德与实践学习过程),这个过程经历的诸阶段可以在一个发展逻辑中结构性地加以描述和排列。被强调的要点并非特定内容的制度化(例如帕森斯所说价值的制度化),而是"理性结构的制度体现",它使新水平上的学习成为可能。在某种意义上,只有那些社会化了的个体才从事学习。但是个体的学习能力又提供了某种源泉,即可以被用于构建一种新的社会结构。学习过程的结果被纳入文化传统,它们构成某种类型的认知潜能,当无法解决的系统问题要求社会一体化基本形式彻底转变时,认知潜能就可以被社会改革运动所利用。哈氏认为,可以在某种发展逻辑中,即在某个复杂性渐次增长的复合体和环绕着它的理性形式的分

---

① 参哈贝马斯:《交往与社会进化》,第 98 页以下。

层系列中结构性地描述一个拥有不同发展阶段的过程。[1]

在此基础上，哈贝马斯提出了“生活世界”(lifeworld)的概念。“生活世界”一词当然不是哈氏的首创，但哈氏仍赋予了它以新的含义。如果我们从一个观察者的观点来看待社会，那么，社会就是一个输入、输出，以功能维生取向的行为系统(system)。但是，如果我们以参与者的观点，不管是从米德的社会互动，或是从杜克海姆的集体表象出发，我们所掌握的是一个社会团体的生活世界。而事实是，我们不可能仅仅做一个观察者，因此，真正意义上的社会就总是表现为一个生活世界，而不单单是一个系统。

在《交往行为理论》卷一中，生活世界被理解为是主体间认可的共同视界，卷二中进一步定义为：某种文化式传递的、借助语言组织起来的译解模式储库(stock of interpretive patterns)。言说者和听者都能凭藉他们共有的这类储库，达到对存在于客观世界、社会世界或主体内心世界的某物的理解。交往行为不仅是一个获得理解的过程，只想要理解世界中的某事。事实上，它同时是一个参与互动、社会化的过程。哈氏进一步指出杜克海姆的社会联系概念仅着重生活世界的社会整合部分，而米德的社会理论则只着重生活世界中个体社会化部分，皆无法完整地说明生活世界的整体。

按哈贝马斯的解释，生活世界包含的内容：一，在达致相互理解的维度内，交往行为服务于传递及更新文化知识；二，在协调行动维度内，交往行为服务于社会整合和团结的构建；三，在社会化维度内，交往行为将服务于个体性格的形成。更详细地

---

① 参麦卡歇：《交往与社会进化》英文本序，见中文版，第16－17页。

说,文化指这样一类知识储库,交往过程的参与者借助于它们获得理解世界的必要的译解手段;社会指这样一些合法秩序,行为者通过它们调整集团内各成员间的关系,进而促成整个团体的团结;个性则指这样一种能力或资质,它使行为主体能够有意义地说与作,从而将自身置于正常的交往过程中并促成他自己的个性。这样,文化,社会与个性就成为生活世界的三大结构性组成部分。与其相应的再生产过程则是文化更新、社会一体化与个性社会化。这些更新过程如果遭受阻碍将分别产生意义的丧失(文化储库的匮乏与中断)、社会失范(社会整合的丧失)与心理疾患(个性与交往能力的缺失)。

这就是哈贝马斯勾勒出的现代个体在现代社会中的生活的基本图景。更为重要的是,哈贝马斯不只是勾画出了一个静态的生活世界概念,而且花了大量精神探索了生活世界的动态概念:它的更新与演进,即社会的进化。哈贝马斯同意韦伯以来的社会学的主要思想,传统社会向现代社会的演化是一个逐步合理化的过程。更具体地说,合理化的过程涉及到区分结构的过程,这种区分趋向于一种假设的目标状态,在这种状态中,文化传统不断地被批判和更新,政治形式依赖于裁决的形式化过程,人和个性也越来越自由。这里,人们对传统、对制度和对社会化过程的关系变得越来越具有反思性和批判性。至此,哈贝马斯已大致完成现代性社会理论的超大范围的知识整合,从而使他的现代性批判获得了足够的规范说明,并为他的现代性方案的重建提供了基本的理论支持。

三、生活世界的"殖民化":现代性的病理学分析

哈贝马斯对现代性的病理学分析完全建立在他的交往行

为理论之上。在交往行为理论中,哈氏建构了一个正常的,或规范的世界是如何自我维持并逐步进化的。在理性交往过程中,各方创立对情境的共同界定,这种界定是生活世界,它是交往活动和社会整合的基础。而一个自由和开放的社会,其判定标准就是这种对情境的共同界定能够通过交往活动不断地被生产和再生产出来。但是,现代社会的发展却导致了现代性的合法性危机。其根源就在于这种再生产活动受到了抑制。用哈贝马斯的话来说,"生活世界"遭到了"系统"的殖民和侵蚀。

哈贝马斯关于生活世界与系统的分化的概念建立在对社会的进化过程的理解上。在哈氏看来,古代社会以亲族关系形成整个制度架构,神话的世界观使得客观、社会与主体世界的区别显得相当模糊,这时定向于相互理解的行为(即交往理性行为)与定向于成功的行为(即目的理性行为)并没有什么分别,系统的机制(金钱、权力)尚未从社会整合的制度中分离出来,可以说在古代社会中系统与生活世界尚是混沌未分的概念。在传统社会中,国家是一个团结的大家庭,保证集体行动的组织,这时权力机制已经产生。到了资本主义社会,金钱更是变成一切的交换机制,操纵着人类的一切行动。这时系统机制已经从生活世界中分离出来,权力(法律)与金钱价值一般化,一方面它是交往行为理性的潜在条件,另一方面则造成交往行为从特殊的价值取向中脱离出来,而且产生定向于成功与定向于相互理解的分离。而到了当代社会,因为行为联合的媒介已由语言转向金钱与权力,这时定向于共识形成的交往已由报酬与惩罚的成功机制所取代。生活世界被媒介操纵的互动所取代。生活世界对于行为联合已经不再扮演任

何角色,这就是哈所说的生活世界的殖民化。[1]

哈氏借助帕森斯(T. Parsons)的“价值的普遍化”观念来解释现代社会生活世界的技术化、系统化与殖民化的概念。哈贝马斯感兴趣的是结构-功能主义综合行为理论与系统理论的尝试。帕森斯并未忽视社会行为的意义,但他没有限定其意义,即社会行为是社会行为者所意向的或文化传统中表达出来的东西。在帕森斯那里,社会系统是作为一个制度功能复合体被设想的,在这个复合体中,文化方式或价值被用于对行为的制约,被归并为约束性社会规范和制度化了的价值。在这个框架内,研究各种社会规范之间的经验联结——这些联结超出了在此规范下进行活动的主体的主观意向——是可能的。另一方面,存在于社会角色系统中的客观联结的意义是潜在的,要把握它,必须发现各特定要素为了社会系统的自我维持而履行的职能。[2]因此,社会研究的批判维度在结构-功能分析中被砍掉了,因为它不允许对价值系统中乌托邦的、有目的-合理的、以及意识形态的各种内容作出分离。但是“帕森斯的现代性理论从整体上看描绘了一幅过于和谐的图画,这是由于它缺乏对发展的病理学一面进行合理解释的手段。”借助于他本人关于系统与生活世界的重的范畴界定,哈贝马斯对帕森斯的原有概念进行了批判性改造。通过“生活世界的殖民化”这一命题,为全部现代性批判提供了理论出发点。

---

①② 参哈贝马斯:《交往行为理论》第二卷,洪佩郁等译,重庆出版社,1994年版,第205页以下;并参姜新立、陈龙森前揭书,第1653-1654页,第266页以下。

这个批判还通过重述并深化韦伯对时代的诊断得以具体化。韦伯把欧洲资本主义"合理化"过程的负面结果归结为自由的丧失与意义的丧失,它们分别是目的合理性所支配的过度膨胀的官僚化和贪得无厌的市场行为的产物。而在哈氏看来,这个双重丧失在更严格的意义上乃是系统与生活世界的非耦合性畸变造成的结果。在这个畸变过程中,生活世界的技术化或"中介化"逐渐演变了生活世界自身的"殖民化"。殖民化内涵是通过对现代资本主义与国家行政组织两个方面的详尽分析中得以见出的。

现代资本主义与国家行政组织可以被理解为现代社会组织系统中的两个子系统;从起源上看,它们乃是借助于金钱与权力这两个操纵媒介(steering mediation)从生活世界中分化出来的。这个分化的情形在《现代性的哲学话语》中有一个概括性的总结:"在货币与权力媒介得以通过法的形式组织化以前,生活世界的理性化必须已经达到相当的成熟性。两个业已超越等级式阶级社会之政治秩序视界的功能系统,市场经验与行政国家,摧毁了它们由以出发的旧的欧洲社会的传统生活形式。然而,这两个在功能上相互缠绕的子系统,由于其内在动力使然,又反作用于那使它们自身成为可能的、合理化了的现代社会生活形式,而且是在这样一种程度上,即货币化与官僚化过程已经渗透到文化再生活、社会整合和个性社会化的核心领域。由这些媒介形式的相互作用对生活领域——就其功能而言,该生活领域有赖于以达到理解为指向的交往行为——的侵犯,不可能在不导致病理性的结果的情形下发生。"[①]

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P355.

这样一来，哈就通过重述韦伯的问题，改写了韦伯关于现代性社会的合理化及其病症的思想。由于生活世界已经被侵蚀、被扭曲，日常生活中的交往实践愈来愈变成一种纯功利的生活样式。与此形成鲜明对照的是，文化世界的荒芜，科学则仅仅在技术意义上服务于资本主义生产力的进步，至于那在启蒙时期形式的、理性的乌托邦，则在与现实性激烈冲突时，蜕变成了资本主义的意识形态。

四、走出主体性哲学：现代性哲学基础的重述

1. 走出主体性哲学的困境

如果说“生活世界的殖民化”是哈氏对现代性作出的病理学诊断，那么，走出主体性哲学就可谓抵御这种殖民与侵蚀的第一个步骤（虽然只是基础方法论的步骤）。在《现代性哲学话语》中，哈氏指出从黑格尔到尼采及其后继者，都未能完成对主体性哲学的超越。海德格尔和德里达抛弃主体性形而上学的尝试最终也陷于源始哲学的意图中。[①] 而福柯在分析自我指涉的主体所面临的三个问题重重的二元体时，转向了一种业已证明是死胡同的权力理论。[②] 哈贝马斯认为，如果抛弃海德格尔与德里达那种形而上学的无家可归的多愁善感的预设，如果能理解福柯所说的处理事物的先验模式与经验模式之间、激进的自我反思与无法通过反思予以掌握的不可理解因素之间、自我生成的族类的生产力与先于所有产品的原始因素之间的频繁的来回——一言以蔽之，如果能理解所有

① 参本书第六章与第七章的有关分析。

② 参本书第八章的有关分析。

这些二元对立的困境其实不过是耗尽的征象,那么,一种更为可取的解决办法就呈现出来了。

对哈贝马斯来说,现在该是亮底牌的时候了。在《现代性的哲学话语》一书中,哈氏用了整整十讲篇幅,分析了关于现代性的最有影响的哲学话语与反话语,但在作这种分析时,他自己的理论基础事实上全部或明或暗地嵌入文本分析之中。只有到了最后,他才将自己的理论体系全盘托出。他认为,关键是两种对待世界的方式之差异:对象化的方式与参与者的方式。倘若我们能够设想一下定向于达到理解的行为模式,那么,对象化的态度(the objectifying attitude)——在这种态度中,认知主体将实体理解为外在的世界——就不再拥有特殊的地位了。对相互理解的范型来说关键的无宁是,在互动中的参与者的完成行为的态度(the performative attitude),这些参与者通过对世界上的某物达成一种理解来协调彼此的行动计划。当自我实施一个言语行为而其他人因此而采取一个姿态时,双方就进入一种个体之间的关系。而世界上的某物是由言者、听者以及当时正好在场的非参与者相互锁定的视角的系统构成的。

哈贝马斯指出,这一思想范型的根本转换将导致三个后果,它们分别对应于福柯曾经分析过的主体性哲学的三重困境:

1、以语言为中介的互动中参与者的态度,使主体与其自身的关系采取一种不同于观察者将外部世界视为实体的对象化的态度的不同态度成为可能。只要这一观察者的视角没有别的选择,那么与自我关系的先验-经验的二元对立就不可避免;主体也只能把自己看作与整个世界对立的统治者。在

世界之外的先验自我与世界之内的经验自我之间就不可能有任何中介活动。但是,只要通过语言生成的主体间性获得了首要地位,那这种选择就不敷使用了。然后,自我就屹立在个体间关系当中,并允许他作为一个在与他人的视角的互动中的参与者与自己相关。而且,事实上,这一来自参与者的视角的反思避免了在反思中运用的观察者的视角所不可避免的那种对象化。在第三者的凝视下,一切都冻结成对象(客体),不管这种凝视是向内的还是向外的。而从第二人的视野(即从参与者)的角度,在完成行为态度中返身自己的第一个人,能够重述,概述,再现(recapitulate)刚被实施过的行为。在反思中获得对象化的知识——自我意识的特有的知识——的地方,交往行为理论代之以早已使用过的知识的再现性重建。[1]

2、根据福柯的说法,主体哲学的思想,在试图将自在的东西转变为自为的东西的英雄式的努力,与一种顽固地躲避自我意识的透明性的透明的背景把握之间,来回反复。假如我们转向相互理解的范式,那么,这两个方面的自我主题化也就不再合适了。只要言者与听者就世界中的某物直接获得了一种相互理解,他们就来到他们的共同的生活世界的境域;这在参与者的背景中——作为一种直觉地知道的、非问题性和非分析性的——仍旧保留了全部的背景。言语情境是针对相关主题的生活世界的切片;它为相互理解的过程,既构成了一个语境,也提供了资源。生活世界构成了一个境域,与此同时,它还提供了事物的贮备,这些事物是为一种既定的文化——交往参与者在试图作出解释时,正是从这种既定的文化

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P287.

中描绘出他们的共感的解释图式的——视为理所当然的。由共同的价值整合在一起的团体的共契，社会化的个体的资质，以及从文化上积淀下来的背景假设，都隶属于生活世界的元素。[①]

3、对第三个主体的二元对立——作为源始的创造性角色同时又时从其源始中异化出来的主体——来说，情形也同样如此。如果形式的－语用学的概念"生活世界"要想为了社会理论的目标而有所成果的话，那它就必须被转型为一种经验上可用的概念，并以一种自我调节的概念被整合进一个双层面的社会概念。而且，在演化的逻辑问题与那些演化的动力学问题之间作出仔细的区分是有必要的，这样，社会进化与社会历史就可以从方法上加以相互区分，并相互关连。最后，社会理论还得注意它本身的现象的语境，以及在当代语境中它的位置的语境；即便是普世主义的基本概念也有其暂时的内核。如果人们在这些措施的帮助下能成功地在绝对主义与相对主义的两难中航行，那么，人们就不再面对这一两难选择：要么是作为自我成长的过程的世界历史（不管是作为黑格尔的精神历史还是作为马克思的族类历史）的概念，要么是海德格尔使失落的源始的力量在撤离和匮乏的否定性中摸索的不可穿透的馈赠的概念。[②]换言之，在方法论基础从主体性哲学向主体间性哲学的这种移位后，黑格尔以来的意识哲学范型，以及后尼采以来的反意识哲学范型（虽然是"反……"却保持同样的基本结构），才得以超越。

① Ibid., P.298.

② Ibid., P.301.

2. 现代性自我批判基础的重述

从主体哲学到主体间性哲学的范式转换，还使得人们有勇气再次重述从一开始就伴随着现代性的反现代性话语。对现代性的自我批判的基础，可以在别的预设下得到思考，这样一来，人们就可以对那些轻率地抛弃现代性的动机重新予以公正的对待。

哈贝马斯在对现代性的哲学话语及其反话语作出梳理时，发现了关于理性的两种基本模式：源于黑格尔及其左右派的理性的分裂模式(the diremption model)，以及源于尼采的理性的排它模式(the exclusive model)。哈贝马斯指出，理性的分裂模式把团结的社会实践视为历史情境化的理性的场所——在这一场所，外在自然、内在自然与社会的线索交织在一起；[①] 而在理性的排它模式中，由乌托邦思想打开的空间则完全由一种被化约为单纯权力的不可调和的理性所填充。这样一来，正是被遗弃的和受压抑的主观自然的关键力量，正是由浪漫主义重新发现的那些现象——梦、幻想、疯狂、激情、欣快——正是去中心的主体性那种审美的、以肉身为中心的经验，担当了理性的它者的角色。[②]

无论在尼采那里，还是在浪漫主义那里或是在其后的前卫艺术中，被风格化为理性的它者的激情的潜力，立刻成为秘传的和匿名的；它以不同的名称出现——存在、异质性、权力。形而上学家的宇宙本性与哲学家的上帝，被模糊化为一种有

---

① 关于"理性的分裂模式"，本书已多有涉及，参第一、二、四章中有关黑格尔及其理论后裔的论述。

② 参哈贝马斯前揭书，第 307 页。

魔力的回忆、一种从形而上学上和宗教上被孤立出来的主体的活动着的回忆。在海德格尔和福柯那里，作为它者的居所的主观自然（即内在世界）已经消失了。不管是以“思”的形式还是以系谱学的形式，海德格尔和福柯都想激发一种特殊的话语，这种话语宣称在理性视域之外起作用，却又不是完全非理性的。

匪夷所思的是，如果说理性概念面临着后现代论者所说的没有解决的悖论，那么，“理性的它者”这一依赖于理性概念的概念，就能避免理性概念原先面临着的那些悖论吗？这就是哈贝马斯的发问。哈贝马斯的结论是，对这一悖论的上述阐述丝毫也没有达到它的解决；悖论只是被撤退到非常话语的特殊位置。因为，“‘内含的’或‘排它的’理性这类空间隐喻，表明了设想中的对理性的激进批判仍然保留着与主体哲学的基本预设的关联。那些想要抛弃所有范畴包括意识哲学的范畴，并成为后现代性的先声的人，就是不能使他们自己从主体中心理性的概念中解放出来。”①

事实上，哈贝马斯指出，自从早期浪漫主义以来，出于主体的销魂的超越性的目的，人们总在声称有一种审美的和神秘类型的有限经验。神秘却在绝对之光的烛照下变成了瞎子并闭上了眼睛；审美狂热在照亮的震憾的那种令人目眩的效果中找到了表达。在这种泛审美的眼光下，从尼采至海德格尔和福柯，根本就不可能对现代性及其基础的丰富层次作出必要的区分，相反，他们只能一股脑儿地将它们一律予以解构与否定。

① Ibid., P. 309.

哈贝马斯注意到，另一种不同的现代性批判以德里达所谓“西方逻各斯中心的批判”为名，它始于对逻各斯本身的抽象的攻击。只要西方的自我理解视人类在世界的关系中处于优越的地位，那么，理性就只能维系在本体论上和认识论上。人类与世界的关系被单纯的认知关系简化了：从本体论上说，世界被还原为作为一个整体的实体的世界（作为一个可以被表象的客体的总体与事件的存在状态的总体）；从认识论上说，我们与那个世界的关系被还原为认知事件的存在状态的能力，或是以一种目的理性的形式把它们带出的能力；从语义学上讲，它被还原为陈述事实的话语，在这种话语中，断言式句子被加以运用——而且，除了命题真理之外，并不承认尚有任何其他的有效性要求。

哈贝马斯指出，从柏拉图到波普尔的语言哲学强化了这种逻各斯中心主义，他们认为表象事件的状态的语言功能是唯一由人类专有的能力。当人类与动物分享着所谓命名和表现功能时，只有表象功能被认为是理性的建构性要素。但是，更晚近的个体发生发展学（ethology）的证据表明，尤其是由黑猩猩所掌握的人造语言的经验表明，**并不是命题语言的使用，而只是对从命题上加以分化的语言的交往性使用，才是适合于我们生活的社会－文化形式，才是对于生活的真正的社会再生产水平来说的建构性要素**。用语言哲学的话来说，一旦我们放弃判断或语句的分析水平，并且把我们的分析扩展到语言行为，精确地说是扩展到语句的交往用法，那么，语言功能的三个基本功能的相同的原始性和相同的价值就会展现在我们面前。基本的语言行为展示出一种结构，在这种结构中，三个成分是相互构成的：表象（或意指）事件状态的命题成分；

产生人与人之间关系的以言行事成分；以及带有言说者想要表达的意图的语言成分。[①]这样，德里达对“西方逻各斯中心主义”的批判就仍然停留在语言学（而非语用学）的分析水平上，也就成了无源之水，无本之木，根本上就是一种过时了的冲动。

五、现代性的规范内容：现代性方案的重构

1．后现代话语的削平策略不能解决现代性问题

哈贝马斯的“理想言谈情境”及其“生活世界”的概念意味着某种规范内容，这是哈贝马斯与几乎所有后现代论者的根本差别所在。后现代论者回避各自的规范立场。不管是阿多诺自相矛盾地主张真理－有效性，还是福柯拒绝从大量矛盾中得出结论；也不管是海德格尔通过逃进神秘教义，还是德里达通过消弥逻辑与修辞的界线，来逃避提供基础的义务，总会出现不和谐的共生现象，一种在其内核中要坚持“规范的”科学分析的混合物。而且，哈贝马斯断言，假如我们只是改变参照框架，不再以哲学或科学话语，而是以一件文学作品对待之（如德里达），事情也只是转移到了别处而已。

这样，哈贝马斯就揭示出后现代话语的共同点：那些看起来互不相关的话语，事实上在“鲁莽地不顾自己基础的理性批判”这一点上彼此关联起来。这些试图逃避规范立场的话语其实是由规范的直觉所指引的。哈贝马斯指出，不管现代性被描绘为物化的与被利用的生活的星系，还是被技术操纵的东西，或是极权的、充斥着权力的、同质的与监禁的东西，对现

① Ibid., P.312.

代性的谴责总是受到对难解的伤害和微妙的背离的特殊的敏感性所启发。显而易见，这里的“伤害”、“背离”等等仍然预设着“非伤害”(健康)、“非背离”(源始)等概念的存在。哈贝马斯尖锐地指出，**后现代论者以存在、统治、权力、延异和非同一性等反概念(counter - concepts)对现代性实施批判，而这些批判并非无所依傍，它们其实指向现代性的审美经验的内容。**

在哈贝马斯看来，后现代话语的另一个失败也可以由他们全盘拒绝现代生活形式得到解释。黑格尔和马克思，甚至马克斯·韦伯和卢卡奇所依据的标准，即把社会合理化的解放-和谐的侧面与压迫-异化的侧面区别开来的准则，在后现代话语中被彻底地钝化了。后现代的现代性批判抓住并毁坏了那些概念，只有依靠这些概念，现代社会的不同侧面才有可能被区别开来。启蒙与操纵，意识与无意识，生产力与破坏力，表达性的自我实现与压抑性的非升华，确保自由的效果与毁坏自由的效果，真理与意识形态等等，所有这些东西在后现代话语统统都彼此消融了。这样一来，差异与反对就被如此这般地挖掉了根基，以致现代性批判不再能够在一个完全被管理化了的(阿多诺)、算计的(海德格尔)与权力压倒一切的(福柯)世界的偏平和暗淡的地图中辨别出任何对立面、明暗的层次以及含混的音调。哈贝马斯进而指出，后现代话语对文化与社会现代性的高度两可的内容极度麻木。他认为，后现代话语削平一切的做法还可以从现代生活形式与前现代生活形式的历时比较中看到：早先从大量人口中强行索取的高额代价(在体力劳动、物质条件、个体选择的可能性、法律安全与惩罚、政治参与、教育等方面)干脆被忽略不计了。

哈贝马斯注意到对理性进行批判的各种不同方法存在的

另一共同点，那就是对日常生活实践没有留下系统性的分析。实用主义、现象学和解释学哲学曾经把一种认识论的地位赋予了日常生活行为、言语和普遍生活的范畴。马克思甚至勾勒出了日常生活是哲学的理性内容流入解放了的社会的生活形式的场所。但是，尼采是如此地将他的后继者的目光投向异常的现象，以致于他们轻蔑地从日常生活的实践中滑过，他们把日常生活实践当作了某种偏离的或非本真的东西。而哈贝马斯认为：

> 在交往行为中，世界的语言构造的创造性时刻，与表象的、个体间关系的与主观表达的内在于世界的语言功能之认知工具的、道德实践的和表达性的时刻，共同形成一组症状。在现代世界，“价值领域”业已从这些时刻——即一方面，在专注于趣味问题并且围绕着世界－敞开之轴的艺术、文学和批评中，另一方面，在专注于真理与正义问题并且围绕着内在于世界的学习程序的解决问题的话语中——区分出来。这些艺术与批评、科学与哲学，法律与道德的知识体系，越是从日常交往中脱离出来，它们每一个就越是严格地和单方面地与语言功能一面，和有效性一面相关。[①]

换言之，生活世界原本是由科学(认知－工具的)、道德(规范－价值的)与艺术(自我表达－解放的)的三个维度共同构成的。而在现代社会，价值领域已与艺术的世界－敞开之

① Ibid., P.339.

维,和科学的解决问题之维,各自区分开来。这种分裂当然是现代性的问题性所在,但是后现代话语意识不到重建生活世界的统一的可能性,相反,尼采以来后现代话语就顽固地坚持以艺术的审美之维来摧毁现代性的方案。

因为对尼采主义来说,科学与道德的区分表现为一种理性的形式化过程,这个合理化过程立即篡夺并扼杀艺术那诗性的、世界-敞开的力量。哈贝马斯说,文化的现代性看来好像一个标志着结构上负荷过重的主体中心理性的极权主义尾巴的恐怖的王国。有三个简单的事实在这一图像中被过滤出去:第一,是那些审美经验——正是在这些经验的启发下,真理的本质被设想为向排它的理性显示自身——起因于与科学、道德相同的分化程序的事实。第二,是文化现代性也得将其划分为探究趣味、真理和正义的特殊话语的区分,功归于日益增张的知识的事实。第三,特别是以下事实:只有这些知识体系与日常生活实践之间的交互变化的样式,才决定着从这些抽象中获得的结果是否破坏性地影响了生活世界。①

哈贝马斯的意思是,尼采及其后继者们没有能够意识到,试图以艺术-审美之维来解决现代社会的问题,仍然依赖于艺术、道德与科学在现代的分野的事实,换句话说,仍然固着于使这种三分成为可能的主体哲学的范畴中(艺术上的自我实现、道德上的自我决定与科学上的自我意识)。而一种仍然执着于这种三分的方法并不能解决更高层次的问题,也就是解决使这种三分得以实现的分化程序的问题。

从浪漫主义个体文化的价值领域的观点出发,生活世界

① Ibid., P.340.

的综合症状显得好像是“生活”、“实践”或“风尚”(ethos),从而与“艺术”、“理论”或“道德”相对立。对审美批评来说,“艺术”与“生活”之间的关系,其问题性正如对哲学来说“理论”与“实践”,以及“道德”与“风尚”之间的问题性。哈贝马斯天才地洞见到这一事实:从专门的知识无中介地过渡到日常世界的私人和公共领域,一则会危及知识体系的自主和独立的逻辑;二则会背离生活世界语境的整合。一种只具备一种有效性要求的专门知识——也就是说如果不依附于其特殊的语境的话,它就会在有效性的整个幅度范围内来回波动——不能解决生活世界的交往的基础结构的平衡问题。哈贝马斯认为生活世界的各个侧面的独自演化与孤立发展导致了生活的个别特殊领域的审美化、科学化和道德化,并且产生了极其不同后果,其中表现主义的反文化,技术专家实施的改革,以及原教旨主义运动就是这种后果的戏剧化的例子。哈贝马斯当然认为,这种头痛医头,脚痛治脚的做法,根本不能解决现代性的问题。

2. 在交往行为理论基础上重建现代性的规范内容

于是,哈贝马斯总结道,这种面临两条战线(尼采以来的后现代主义与卢曼为代表的新保守主义)的情形使得理性概念的修复面临着双重危险:它不得不从两个侧面保护自己,以免陷入主体中心的思想的陷阱,这种思想无法让理性中非暴力的力量既免于使其周围一切,甚至它自己都成为对象的**工具理性的极权性格(卢曼)**,[①] 又免于含纳一切,而且,作为一个整体,彻底地战胜每一个差别特征的**排它性理性**(inclusive

① 参本书“导论”。

reason)**的总体化性格(后现代主义)**。哈贝马斯认为实践哲学曾经希望从表现于社会实践的中介里的理性中,推导出现代性的规范内容。而他坚持,如果用交往行为的基本概念替代社会劳动的基本概念,那么,被建筑进那个概念当中的总体性视角就会大大地得到改变,从而担当起挽救现代性的规范内容的重任。

哈贝马斯分析说,马克思曾认为,社会实践扩展到历史时间和社会空间的维度;在一种包围着自在的自然(nature - in - itself)与包容族类的历史的境域内,社会实践在合作的个体的主观自然(subjective nature)与我们的身体也介入其中的客观自然(nature objectivated)之间起着中介作用。因此,劳动的中介过程与三个不同侧面下的自然相关:与主观自然的经验的需求和欲望相关;与**通过对象化而被理解的和阐释**的客观自然相关;与由作为其视域和基础的劳动所假设的自然相关。劳动因此被沿着一种产品的美学的路线得到解释,并被描绘为外化、对象化和挪用本质力量的循环的过程。相应地,自然的自我中介过程把自己假设为行动的主体的自我实现。两者都是自我生成的过程;它们都诞生于它们自己的产品。与此相似,发端于这一实践的社会也被把握为生产力与生产关系的产物。这一实践哲学的思想迫使我们允许劳动和自然的时刻被吸收进再生产的自我指涉的过程的的总体性。总的来说,正是自然本身通过显然扩大了的主体,社会以及在其中行动的主体的再生产,来再生产出它自己。马克思并没有避免黑格尔的总体化思想。但是,哈贝马斯说,如果社会实践不再首先被思考为劳动过程而是被思考为交往行动,那么这一

点就可以得到改变。[①]

哈贝马斯的交往理论在某个层面上是对马克思的实践哲学的改造。首先,交往行为和生活世界这两个互为补充的概念引进了一种区分——跟劳动与自然之间的区分不同,这种区分将不再被再度吸收进更高一层的统一。事实上,生活世界的再生产由交往行为的贡献得到滋养,即使当后者反过来依赖于生活世界的资源的时候。不过,哈贝马斯说,我们不应该认为这一自我生成的模式的循环过程是其本身的产品的产物,然后把它与自我实现联系起来。否则,我们就会把相互理解的过程实体化为一个中介的事件(就像在实践哲学中的劳动过程中发生的情形一样),并使生活世界膨胀为更高一级的主体的总体性(就像在反思哲学中的精神中发生的情形一样):

> 生活世界与交往行为之间的区别并不会再回到任何统一体;这种区别甚至深化到这样一个程度,以致生活世界的再生产将不再仅仅植根于定向于理解的行为的中介,而是建立在它的中介者的解释性的表现(完成行为)。就同意/否定的决定——这些决定支撑着日常生活的交往实践——不是从一种硬性确定的规范的共同感中推导出来,而是从参与者自身的合作的解释程序中出现的程度而言,生活的具体形式与生活世界的普遍结构就被区分开来了。[②]

① 参哈贝马斯前揭书, P. 342.

② Ibid., P. 343.

哈贝马斯认为，生活形式的总体性的多样性之间存在着家庭相似；它们彼此重叠且相互勾连，但却不会被某种超总体性所包容。多样性与差异性产生于这一抽象的过程中，通过这一过程，特殊的生活世界的内容甚至更加明显地远离生活世界的普遍结构。以这种方式，哈贝马斯得以使自己的交往理论及其生活世界的理论，与马克思的实践哲学区别开来。

其次，作为一种资源，生活世界依据言语行为的"给定"的因素(即它们的命题因素、以言行事因素与有意图的因素)而划分为：文化、社会和个人。**哈贝马斯称文化为知识的贮藏库，从中那些参与交往行为的人可以描绘出易受共同感影响的解释，当他们就世上的某事达成一种理解的时候。他称社会(就生活世界的元素的更为狭义的含义而言)为合法化的秩序，从中那些参与交往行为的人可以在他们所隶属的团体的基础上获得一种团契，当他们彼此进入个体间的关系的时候。个体(个人)则作为一个习得的资质的技艺的术语，它为主体提供言语与行为能力并因此能在一个给定的语境中参与相互理解的过程，并在转换的互动语境中持守他自己的特性。**这一概念上的策略打破了传统的观念——这些观念也为主体哲学与实践哲学所持有——即认为社会是由集体构成的，而集体反过来又由个体构成。个体与团体只在其隐喻的意义上才是生活世界的"成员"。

哈贝马斯进而指出，生活世界的符号化再生产的确作为一个循环过程发生。生活世界的结构之核通过其再生产的彼此相关的过程而"成为可能"，而这反过来又通过交往行为的贡献而"成为可能"。文化再生产确保新出现的情势(在语义学的维度上)可以跟世界上已经存在的状况相关连；它还确保

传统的连续性,并为日常实践所需的共通感提供知识的连贯性。社会整合则确保新出现的情势(在社会空间的维度上)与世界上业已存在的状况相关连;它通过合法化地调节个人间的关系来关照行为的协调性,并为团体的认同提供连续性。最后,社会成员的社会化则确保新出现的情势(在历史时间的维度上)可以跟业已存在的世界状况相关连;它还确保下一代的普遍化行为能力的获得,并关心个体生活历史的和谐与集体生活的形式。这样,易受共通感影响的解释性图式(或"有效的知识"),合法化地归秩的个体间关系(或"团结")与互动的能力(或"个性")就可以在这三个再生产过程中得到更新。[①]

由于生活世界只能为彼此协调和理解提供一个有限的出路,在复杂性的某个水平上,日常语言不得不为某些特殊语言(帕森斯在与金钱的例子的相关性中研究过它)所摆脱。哈贝马斯分析了定向于理解的交往行为是如何被简化为定向于成功的策略行为,而多维丰盈的生活世界是如何被简化为简单操纵的系统的。这也触及了一个在这一宏大形构中掌握危机的可能性的问题。实践哲学曾提供过一种革命实践的手段。但是,哈贝马斯立刻指出,假如作为一个整体的社会不再被认为是一种认识自我、决定自我和实现自我的更高水平的主体,那就没有自我相关的道路。哈贝马斯特别指出,**没有了自我相关的宏大主体,就社会总体性而言,任何像自我反思的知识那样的东西都只是像社会对其自身的影响一样的不可捉摸的东西。一旦意见与共识形成的公共过程的更高水平的主体间**

---

① Ibid., P.344.

性,取代了更高水平的(作为一个整体的)社会主体,这种类型的自我相关就失去了其意义。在这种已经改变了的预设之下,再来谈论一个"社会对其自身施加的影响"是否还有意义,就值得怀疑了。

因此,对哈贝马斯来说,出路只能在于:**在社会影响其自身的模式的地方,代之以生活世界与两个亚系统之间的边界冲突的模式,而这种冲突是受生活世界制约的。**在哈贝马斯近期讨论法律问题的巨作《事实性与有效性》中,哈贝马斯已经发展出法律就是两个亚系统(资本主义经济系统与行政管理系统)与生活世界之间的边缘的"转换器"的思想。[①]这样,哈贝马斯就颇为成功地解决了交往行为理论的实践效用问题,也回应了那些认为哈氏的理论过分理想化的批评。在《事实性与有效性》中,哈氏提出的现代法律概念具有如下几个要素:1)它是一种对现代社会的某些特征的解释性概念;2)是在交往行为与策略行为之间进行区分的概念;3)是一种对交往行为的解释性概念,这种交往行为必须在不同类型的话语中来为其有效性诉求作辩护。[②]换言之,法律充当了现代社会中事实与规范之间的社会中介。这一点,也可以从哈氏的下述断言中得到理解:"从 17 世纪末以来关于政治社会中司法制度的无休止的争论当中,人们表明了那种作为整体的现代性的道德实践的自我想像不过是用对普遍化了的道德意识进行辩护和为民主国家自由制度进行辩护这两个方面来表达

---

① 参 Habermas, Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy, trans. William Rehg, Polity Press, 1996, PP.1 - 41.

② William Rehg, Translator's Introduction, Ibid., xix.

的。"[1] 也就是说，围绕着法律问题在近代所展开的争论至少已经在某种程度上证明了哈氏所说的交往行为理论的实践价值，正是这些近代以来的种种争论所界出的生活世界担当起了与由金钱和权力操纵的经济和行政这两种体制化力量相抗衡的重任。哈贝马斯的意思决不是说，法律完全是由争论（确切地说是由交往）做成的，而是说，法律相当于生活世界与体制化力量（系统）之间的中介与缓冲器。

① 转引自奥斯维特：《哈贝马斯》，第158页。

结论:走向一种更合理的现代性自我想像

一、权力意志与善良意志:有回旋余地吗?

现在,我们来回应从经验水平上,或以事实之名对哈贝马斯的规范论证提出的那些批评。我们已经说过,从规范论证的角度,哈氏的理论建构不存在与事实的所谓相符问题,因为规范论证只涉及理论内部的自洽。但是,由于规范与事实之融贯问题一直没有很好地得到解决,加上哈氏近期试图以法律来调和规范与事实之间的恒久冲突,因此,回应来自这方面的批评就成为哈氏不可推御的义务。

批评哈氏的声音中一个共同的调子,就是认为事实并非像他所表明的那样简单清楚。一种天真的提问是:“是否真的存在所谓的交往活动或导向于理解的活动?”或者:“所谓导向理解的交往活动究竟在事实上占据多大的比例或重要性?”因为,确实存在着一种实质性的(substantive)理论,它把所有的社会活动都看作是策略性的。对此,哈氏简单地回答,他承认政治决策中的妥协和交易通常是有理性的,但是他强调,我们仍然需要问,这些妥协和交易中到底有多少“利益的公平合理”,对这个问题需要从道德或从实践理性的角度来回答,而这种回答不是立足于自我利

益的。[①] 也就是，虽然要回答“多大比例或重要性的问题”是一个事实问题，取决于实证的调查，但是，实证研究，正如哈氏在其学术活动的早期已经证明了的，不是什么价值不涉的问题。因此，问题仍然需要回到规范论证的水平上来加以解决。

一种更为尖锐的挑战是，认为交往活动和策略活动的理论都要求活动者有制定目标和目标导向能力，都有实行自己的活动计划的兴趣。为回答这一挑战，哈氏诉诸其不同世界的理论。我们知道，哈氏的生活世界是“语言地建构起来的”：语言的中介和内在于它的达到理解的符号是相互构成的。它们之间的关系既不是互相为手段，也不是互相为目的。作为一种结果，活动者在语言中所追求的，必须与其他东西一起来实现的目的，是不能被描述为好像它们是通过对世界进行因果性干预而能够制造出来的各种条件似的。对于活动者来说，各种活动的导向成功和导向于相互理解是有着不同的水平的：或是在客观世界的水平上，或是在超越了主体和客体的水平上，或是在语言所构成的生活世界的水平上。[②]

对哈氏的一个最常见的误解认为，哈贝马斯所说的“规范内容”是他提供的一种从道德观点出发的实在伦理学。对此，哈氏坚持，自己没有“认为人们应该(ought to)交往性地从事活动，而是说人们必须(have to)这样活动……当父母教育其子女时，当人们欣赏着前辈所传授下来的知识时，当许多人进行合作时，当人们自愿地与其他人生活在一起时，他们只能交往性地进行活动。”[③]哈氏的意思是，他的“规范内容”纯粹是一

①②③ 参奥斯维特：《哈贝马斯》，第 122 页，第 122 - 123 页，第 123 - 124 页。

种有关价值(或规范)承担的程序性学说,而不是关于人们应当做什么的实在性学说。当人们参与社会交往时,他们已经被要求原则上必须(have to)遵守一定的规范要求(如真实性、真诚性与正当性等等)。因此,一般认为哈贝马斯的交往理论及其商谈伦理学与话语政治学,是在语言论(语用学)水平上对康德先验论的一种翻译。①

哈贝马斯与福柯论战的意义也只有在这样的时候才能被提出。的确,福柯的后继者们如果想要对现代性作出更为合理的批判,而不仅仅诉诸"批判的任性"(气质或态度),那就不能简单地重申一下色拉叙马霍斯-马基雅维利-马克思-尼采的断言就了事。对色拉叙马霍斯来说,正义就是强者的利益:

> 每一种统治者都制订对自己有利的法律,平民政府制订民主法律,独裁政府制订独裁法律,依此类推。他们制认了法律明告大家:凡是对政府有利的对百姓就是正义的;谁不遵守,他就有违法之罪,又有不正义之名。因此,我的意思是,在任何国家里,所谓正义就是当时政府的利益。政府当然有权,所以唯一合理的结论应该说:不管在什么地方,正义就是强者的利益。②

这个被里查德·沃林称做"色拉叙马霍斯的幽灵"的东西

---

① 关于哈贝马斯理论建构之哲学蕴含,及其与康德之间的对待关系,参见 A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe & A. Wellmer, ed., Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, the MIT Press, 1992.

② 柏拉图:《理想国》,郭斌等译,商务印书馆 1986 年版,第 18-19 页。

依旧相当深层地萦绕在当代许多知识人的想象之中。沃林揭示了20世纪末的后现代主义意识形态[①]与19世纪末的虚无主义及其20世纪初的变体——法西斯主义意识形态——的前后一致性。在19世纪末,悲观厌世的情绪已经成为一个主导话题。颓废主义作为一个艺术运动泛滥起来。在尼采的主持下,在祛魅的欧洲思想界里,虚无主义变成了一种标准哲学。这种思想逆流以多种方式成为第一次世界大战以后一些重大政治事变的重要先兆,那些事变预示着法西斯意识形态的兴起。

而在20世纪下半叶,特别是在最近的二十多年里,西方产生了一种狂热的意识形态后现代主义。在这种意识形态影响下,它只能提出一些华而不实的、超历史的出路:分延、主权、原欲经济学、绝对嬗变、根茎思维,或者"一种不同的关于身体和快乐的经济"(福柯)。因此,这些后现代主义者"欢迎审美现代性的基本经验,并且以这种方式格格不入于现代世界"。用哈贝马斯的话来说,"他们把自发的想象力、自我经验和感触全都置换成一些隐秘而原始的东西;并且以一种摩尼教的仪式,他们使工具理性对立于只有借助于'召唤'才能得到证明的某个信条:权力意志或主权、大写的存在或狄奥尼索斯的诗意的力量。"沃林指出,对于熟悉上个世纪反理性思潮的人们来说,所有这一切都只是老调重弹而已。[②]

正是在这种背景下,哈贝马斯对尼采以下后现代主义的

① 左派倾向于认为后现代主义是一种意识形态,参看伊格尔顿:《后现代主义的幻像》,华明译,商务印书馆2000年版。

② 理查德·沃林:《文化批评的观念:法兰克福学派、存在主义和后结构主义》,第6-7页。

尖锐批判才显出非同寻常的意义。福柯借口没有一种权力不涉的话语,从而将权力奉为一切话语乃至非话语实践活动的基始。用最激进的、福柯式的口吻来说,无政府主义的主体性政治学不仅是反极权主义的,而且是坚定地反制度的:它持之以恒地致力于清除我们发现我们自己作为自我来塑造的那些根据、原则和约定。秩序的批判"不仅指向某些特殊的秩序(例如,晚期资本主义的秩序),而且也指向秩序本身,即作为某个排斥体系之类的东西"。不过,"当秩序本身的攻击变成普遍的时候,它已经不再指向任何一个特殊的东西;即攻击的目标变成无关紧要的和可替换的。"因此,自由是在海德格尔的无根据的根据、德里达的分延、拉康的开裂,或福柯的抗拒的模式之下得到理解的。它"是无法得到确立或认可的某种反社会的东西……我们的真正自由在清除或改变把我们的本性埋没掉的国家组织的过程中才能被找到,因此它是反社会的或无政府主义的。"[①]

比福柯带有更强烈的后现代诉求与启示录口吻的利奥塔,则用"谬误类推"之类的反智主义心痴神迷来反对哈贝马斯坚持的欧洲理性主义传统。[②] 在利奥塔看来,根本不可能区分被认可的标准与没有被认可的标准,**所有标准都潜在地是恐怖主义的极权主义的**。于是,利奥塔自己得出了这样一

---

① 理查德·沃林:《文化批评的观念:法兰克福学派、存在主义和后结构主义》,第 50 页。

② 参利奥塔:《后现代状况》,车槿山译,三联书店 1997 年版。对利奥塔所谓"谬误类推",甚至宣扬一种"后哲学文化"的罗蒂也大不以为然,参罗蒂:《哈贝马斯与利奥塔论后现代》,见王岳川等编:《后现代主义文化与美学》,第 54 页以下。

个犬儒主义的结论:"我们没有标准地作出判断。我们处在亚里士多德的谨慎的个人的位置上,他们作出了关于正义或非正义的判断而没有一个最低的标准……在某个哲学传统中,即在尼采的哲学中,作出判断的能力得到了一个名称:权力意志。"[①]

的确,借一句老话来说,我们正在处理的无宁是一个类似于光谱的连续体,在一个极端,人类行为本性被刻划为权力意志,而在另一端,它被赋予了"善良意志"(康德)或"交往资质"等美名。那么,在这两个极端之间,真的没有任何回旋余地了吗?政治学史学家萨拜因曾说过,某些观念在历史上经常回复:"有一种观点仅仅把它(按指政治)看成是社会力量的'反映',是各民族的抗衡和各经济阶级的对抗。这种观点趋向于缩小人类关系中谈判的领域,并且模糊了下述事实,即政治机构与其说是施加强权的机构,不如说往往可用来进行谈判的机构更为真实。"[②]

当然,如果说,康德的"善良意志"经常成为后现代主义者们嘲笑的字眼,[③]那么,继承康德传统的——这个传统远不止福柯意义上的"批判的气质或态度"——哈贝马斯的"商谈共识",或者更为精确的说法是"生活世界(以言语交往为主导)与体制化力量(以权力为主导)之间的缓冲与中介"的理念,仅

① 参沃林前揭书,第54页。

② 萨拜因:《政治学说史》,第二卷,刘山等译,商务印书馆1986年版,第737页。

③ 参J. Derrida, Three Questions to Hans - Georg Gadamer, in D. P. Michelfelder & R. E. Palmer ed., Dialogue and Deconstruction: The Gadamer - Derrida Encounter, PP.52 - 54.

仅是一种乌托邦式的构想吗？即便是，我们又如何赋予人类的这种乌托邦冲动以更为合理的意义呢？

二、理性建构与“理性不及”：现代性自我想像之方法论修缮

我们说过，现代性是一种自我想像，它意味着一种将未来透支性地加以运用的正当性论证方法。现代性的自我正当性论证的最突出特征便是：会有一种比当下更合理或更好的未来！这种论证方法的基础则是伴随着神义论的失落而到来的人义论，即，在失去彼岸的支持后，人类必须为自身找到一种完全建立在此岸的、人类中心的安身立命的基点。现代性哲学的根本问题乃是正当性问题。这一问题所导致的焦虑最典型地表现在陀斯妥耶夫斯基的问题中：“一旦前现代社会建立在彼岸世界基础上的神学根据被某个内在的、自我创造的根据所代替，‘根据’这个观念便假定了某个新的薄弱环节：从今以后，所有的根据都将是内在地可反驳的。这样，假如曾被假定为超人的、并因此是永恒的自然法被还原为一种人类约定的独断性，那不就是——像陀斯妥耶夫斯基担心的那样——每一件事情都是可以被允许的了吗？”①

将陀斯妥耶夫斯基的问题翻译成哈贝马斯的哲学话语来说，就成了：

> 倘若这一作为对一种平衡的和非扭曲的生活世界的再生产的理论描述是可以接受的，那么，我们就可以首先

① 参沃林前揭书，第39页。

通过一种思想实验来追问下列问题:假如一种具体生活形式的非扭曲的再生产越来越少地得到传统的、习惯的、经受过时间考验的和共识的知识贮藏的保证,却不得不代之以对共识的冒险的探索来保证,也就是说代之以那些参与交往行为的人们自己的合作的成就来保证,那么,生活世界的结构应该在哪一个方向上作出改变?①

哈贝马斯的这一问无疑问到了关键。比哈氏更清楚地表述这个问题的,则是自由主义者和/或保守主义者,因为他们对于当下之人与过去(传统)的关系看得更清楚。比如贝尔就十分清晰地意识到现代性问题的核心是"文化与传统的关系"。他说,从性质上讲,现代性跟过去决裂,是为了支持现在和未来把过去一笔勾销。这样,人们就被责成去更新自己,个人的经验和感受被看成独有的特点,并且这种经验的奇特性就成为检验梦寐以求的东西的试金石,感觉的新奇性就成为变化的主要动力。②

哈氏未经扭曲的生活世界的结构图像及其更新机制无疑依赖于这个世界的参与者的不断上升的交往水平与合作水平。用哈氏的话来说,未扭曲的现代性是由"参与者自己的合作成就"来保障,而不是由传统、习俗以及共识的知识贮藏来保障的。这使得哈氏的方案带有强烈的建构理性主义色彩。哈氏的这种建构在多大程度上行得通?又在何种意义上有其局限性?我认为,如果能在哈贝马斯的建构理性主义,比如

① 参 Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, P.344.

② 参丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,第 181 - 182 页。

说，哈耶克的进化理性主义之间取得某种调和，那将是十分可人的理论拓展。

我们都知道，当代自由主义哲学内部的消极自由与积极自由、法治与民主、自由与共和，或哈氏所谓人权与人民主权之争，尚未产生一个较为妥贴的整合方案。罗尔斯似乎已尽了最大努力来协调双方的立场，但仍为双方中的任何一方所不满。[①]哈贝马斯过分自信地认为，他那从另一个哲学传统发展出来的方法论，应当有助于自由主义内部之争朝向一种整合的态势发展。[②]但是，哈贝马斯没有注意到，自由主义内部的这种争论，导源于一种方法论上对立的哲学传统：进化论理性主义与建构论理性主义（用哈耶克的术语）。由于两者对理性在人类进化中的作用存在着根本不同看法，哈耶克干脆把后者一股脑儿地开除出自由主义圣地。[③] 由于罗尔斯《正义论》的发表，哈耶克曾经考虑要推迟《法律、立法与自由》第二卷的出版，但是，经过短暂的思考后，还是决定立即予以出版，"因为在我看来，我与罗尔斯之间的差异至多是一种措词上的差异，而不是一种实质上的差异"。[④] 哈耶克如果能等上几

---

① 这一点至少就《正义论》所引发的效果而言是正确的，《政治自由主义》也已引发了激烈的争论。关于前者，参库卡瑟斯等：《罗尔斯》；关于后者，可参看 B. Ackerman, Political Liberalism, Journal of Philosophy, July, 1994.

② 参 Habermas, Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy, "The Sociology of Law versus the Philosophy of Justice", PP.42 - 81.

③ 这是哈耶克全部立论的基础之一，他曾反复论述这个主题，参哈耶克：《自由秩序原理》上册，第 61 - 82 页；《法律、立法与自由》第一卷，第 1 - 51 页；《致命的自负》，第 7 - 27 页。至于哈耶克本人所持的"进化论理性主义"本身的内在紧张，已有论者指了并不是不可调和的，参范伯格：《理性自由主义与进化不可知论》，王锋译，载《公共论丛》第七辑，三联书店 2000 年版，第 178 - 202 页。

④ 参哈耶克：《法律、立法与自由》第二、三卷，"序言"，第 4 页。

年,恐怕就不会这么说了。事情明摆着,罗尔斯无论在方法上还是最后的结论上,都已经去哈耶克甚远。

从方法论上说,罗尔斯与哈贝马斯却存在着相通之处:两者都是较为典型的方法论建构理性主义者——这一点也可以从他俩都导源于康德得到说明。而这与哈耶克的进化论理性主义,特别是晚年哈耶克的进化不可知论,拉开了距离。

显然,哈耶克进化论理性主义的核心是其所谓"自生自发的秩序"以及"理性不及"的理念。[①] 简而言之,哈耶克认为:"大多数决定着既定秩序的规则并不是来自我们深思熟虑的决定,而是一种进化的结果。"[②] 这种论点当然可以导向一种自然主义的理解,例如,哈耶克的下述言论经常招来这一指控:"我不认为集体选择的传统造成的结果肯定是'善',——我丝毫不打算主张,在进化过程中长期生存下来的另一些东西,譬如蟑螂,也有道德上的价值。"[③] 但显然,这种理解是错误的。哈耶克清楚地提及"改进我们制度的积极任务",是为了得到"可欲和可行的结果",我们需要"一些关于可欲社会秩序的普遍概念,关于人们希望生活于其中的可能世界的连贯意象"来指引我们的行为。[④] 哈耶克的意思决不是说,在进化面前,人类理性是无所作为的,而是说,人类理性并不是万能

① 对"自生自发的秩序"的阐述,可参看汪丁丁:《哈耶克"扩展秩序"思想初论》(上中下篇),见《公共论丛》第二、三、四辑,三联书店 1996 - 1998 年版;对"理性不及"思想的解释,可参看邓正来:《哈耶克的社会理论》,载《自由秩序原理》,中文版,第 1 - 65 页。

② F. A. Hayek, Studies in philosophy, Politics and Economics, University of Chicago Press, 1967, P.92; 并参范伯格前揭文,第 182 页。

③ 哈耶克:《致命的自负》,第 26 页。

④ 参范伯格前揭文,第 186 页。

的。哈耶克理论的问题意识的核心，是他认为正在威胁着现代性所由来的自由的基本原则的各种版本的极权主义(法西斯主义与社会主义)。① 这些不同的极权主义版本，以及倾向于削弱自由主义的基本原则的福利资本主义，其理论基础都是一种"致命的自负"：认为人类理性能够建构(计划、安排)出一种理想的制度。

在哈耶克看来，某些规则之所以被接纳为规则，乃是由于率先采纳这些规则的个人或族群在竞争过程中的胜出；显然，这里哈耶克采取的是一种文化进化论的观点。而在建构论理性主义，比如哈贝马斯看来，合理的规则(其总和构成法律)乃是人们经充分讨论达成理性共识的结果。在晚近的《事实性与有效性》中，哈氏再次祭出这面大旗：

> 一种法律的体系仅当其达到了司法程序制度化时，仅当法律的决策能够保障意志和意见的无党派的形成，因而是能使法律和政治符合于道德理性的程序时，它才是真正自主的。没有真正实现了的民主，就不可能有真正自主的法律。②

哈耶克会毫不犹豫地指责哈贝马斯这种致命的自负。显然，两位哈氏的分歧的核心在于：如何理解理性在规则形成或哈贝马斯所谓"意志形成"(will - forming)中的地位。我

① 对哈耶克自由主义政治哲学与罗尔斯的政治自由主义之不同问题意识的最佳表述，参库卡瑟斯：《哈耶克与现代主义》，张守东译，见《公共论丛》第七辑，第 148 - 177 页。

② 转引自奥斯维特：《哈贝马斯》，第 157 页。

认为,要想解决这一问题,纯粹理论上的争论不会有什么结果。解决这个问题的出路是检视人类法律规则的历史形成。

哈耶克的法律观念,包括他最著名的关于法律与立法的二元论的观点,[①] 得益于普通法(the common law)的基本经验。在普通法中,规则的形成并不是经由人们充分的理性讨论,而是某种惯例使然。[②] 而哈贝马斯的法律观,则多半来自罗马法的传统。这个法律传统,经过法国大革命,最终成为欧洲大陆法律制度的基础。[③] 哈贝马斯在最近论法律的专著中一口一声卢梭与意志形成,又大谈特谈法国大革命与人民主权,似乎都说明了这一点。[④]

这样,两位哈氏就形成了关于法律的两种截然不同的概念。如果说,在哈耶克那里,那些在激烈的竞争中了被保存下来、经过时间删汰而屹立不改的规则,代表了某种比当下一代人的理性更加深层的智慧;那么,在哈贝马斯看来,这种未经理性检验、未经充分商讨的传统(规则)则代表了某种尚未理性化的、前现代的东西。哪一种说法更有理?我认为,在两位

---

① 参邓正来:《法律与立法的二元观》,上海三联书店2000年版。

② 关于惯例或习惯在普通法中的基础地位,虽然已是常识,但深入而详备的论证可参看密尔松:《普通法的历史基础》,李显冬等译,中国大百科全书出版社1999年版;对普通法原则的杰出阐释,参庞德:《普通法的精神》,康前宏等译,法律出版社2001年版。

③ 关于大陆法系的历史形成,及其与普通法系的冲突,参莫理斯(M. F. Morris):《法律发达史》,王学文译,商务印书馆版,第86-178页;达维德:《世界法律体系》,上海译文出版社1985年版;以及埃尔曼:《比较法律文化》,贺卫方等译,三联书店1990年版。

④ 参Habermas, "Popular Sovereignty as Procedure", in Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy, PP.463-490.

哈氏的可能的结合中,我们似乎可以获得一种对于现代性处境的更为有利的观照方法与态度。

三、透支与抵押:后现代主义的终结

对哈贝马斯的批评，前面所述多半针对其方法论基础。哈氏的“现代性-未完成方案”理念也遭到多方面的反对。社群主义者查尔斯·泰勒（Charles Taylor）的批评，较有代表性。[①] 泰勒指出，哈贝马斯似乎把现代性看作是世界历史的时代性转换，而不是世界上许多文化中的一种。这一批评已经产生了效应，使哈贝马斯不得不对自己的观点作出更为精致的表述（但不是实质性的更动），比如，哈氏把自己关于现代性的论述，较为严格地限定于欧洲历史经验。[②] 那么，哈氏“未完成启蒙方案”的理念，究竟只是一种“地方性经验”与构想，抑或带有普遍意义呢？诉诸社群理想与身份政治（或“承认的政治”）的社群主义者，与诉诸谬误类推与差异政治的后现代主义者，都对哈贝马斯这位“欧洲最后的理性主义者”（麦卡歇语）的这种普遍主义发起了攻击。

本书作者无意复述社群主义与后现代主义对哈氏带有“准先验”普遍主义诉求的种种责难,以及哈氏为自己的立场

---

① 经常见到同一性质的批评，如科斯洛夫斯基指出，现代作为时代并不只产生一种设计，而是有许多的设计：改良、反改良、巴洛克、启蒙、德国唯心主义和马克思主义等不同的设计，而哈贝马斯则把关于现代的设计和启蒙纲领等同视之。参科斯洛夫斯基：《后现代文化：技术发展的社会文化后果》，毛怡红译，中央编译出版社1999年版，第18-19页。

② 参A. Honneth等编前揭书；亦可参奥斯维特：《哈贝马斯》，第175页。

所作辩护与修正。[1] 我想在本书最后换一换思路。对欧美学术界的最近进展的关注、转述与阐释,固然是学习(就这个词的社会学意义而言)的一个重要方面——事实上,单是这个词就已经预设了个性社会化的普遍规范,因为,众所周知,一方面,只有正处于社会化当中的个人才学习,另一方面,也只有不断分化、并逐步从地方性经验向普遍性规范的演化中,才谈得上社会化这回事;但是,对欧美学术进展的这种复述与学习在多大程度上是可行的,这仍然是一个值得一问的问题。学习本身就是一个个人经验与地方性经验所形成的视界与他人视界的所谓"视界融合"过程。准此而论,我们则可以暂时搁置欧美学术的各种争论,以循问题之本。

这样,我们就可以问:一种群体的诉求(在泰勒那里被认为是首出的"魁北克问题")对不同个体诉求的压抑,在何种程度上是合理的?比如,如果有国人对我说,中国目前最紧迫的问题是现代化,与 GDP 的接近或赶超西方强国,你的个人要求可以被忽略不计,这种说法有理吗?或者,如果有老外对我说,我们欧洲现代性只是我们欧洲经验的产物,它只有地方性,你们不要学习,你们最好弄出你们自己的现代性来,这种说法有理吗?如果后一问还不够清晰,那么,让我们来看一个著名的解构主义者与女权主义者用过的例子。盖雅特丽·斯

---

① 关于哈氏与泰勒的争论,还可参见泰勒对哈氏的批评:《承认的政治》,以及哈氏的回应:《民主法治国家的承认斗争》,见汪晖等主编:《文化与公共性》,第 290 - 375 页,以及汪晖的有关评论,见《文化与公共性》"导论",第 12 - 26 页;关于后现代主义对哈氏普遍主义与"准基础主义"的批评,参利奥塔:《后现代状况》,以及罗蒂:《哈贝马斯与利奥塔论后现代》,并参凯尔纳、贝斯特:《后现代理论》中的有关评论,第 301 - 328 页。

皮瓦克(Gayatri Spivak)在《贱民能说话吗?》中举例道,印度寡妇自焚殉夫是印度的一种宗教规范,是印度妇女引为自豪的举动,英国殖民官员居然借口普遍人权——纯属西方人的地方经验的东西——来抢救那些奋不顾身的妇女,实在"是误会了,也是被误导了;这样做也就是把英国人的价值观强加于她们身上,它否认了这些妇女自己的任何呼声。因为,自焚殉夫的妇女把这种行为看作是自己的值得赞赏的选择,是可被效仿的行为的一个例证,是道德优越感的一个象征。"① 有趣的是,作为差异政治与女权主义的斗士与德里达忠实信徒的斯皮瓦克,竟完全赞成这些妇女,同时她一再表白自己无意为寡妇的自焚殉夫作辩护;她明确的意思是对它采取不偏不倚的中立态度。我真不知道该如何感谢这些不偏不倚的、为了让贱民开口说话的差异政治与身份政治的斗士。

我并不认为诉诸身份政治与差异政治的社群主义者与后现代主义者能够避免相对主义的悖论。这一点,正如罗斯诺所说,如果接受相对主义——比如说,否认给予压迫者的声音以特权——那么他们就不能认为他们自己的声音(或被压迫者的声音)应该得到特别的关注。这使得他们或是陷入某种双重的标准之中,或是陷入相对主义的悖论而不能自拔。②

有多种后现代主义。但是,如果说后现代主义一词还有什么意义的话,那它一定指某种共通点:对现代性由以确证自己的那些基本原则,如主体性、自由、民主、理性、普遍道德、科

---

① 参 G. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson & L. Grossberg, ed., Marxism and the Interpretation of Culture, University of Illinois Press, 1988, PP.271 - 313; 并参罗斯诺:《后现代主义与社会科学》,第 230 页。

② 参罗斯诺前揭书,第 263 页。

学(客观性或真理)、进步等等采取全面批判态度,与此同时却拒绝给出他们这种批判的规范基础。作为一种思潮与运动的后现代主义(产生于20世纪六七十年代),由于海德格尔事件在法国(后现代主义的当代策源地)的重新点破[①]、保罗·德曼的反犹主义与纳粹瓜葛[②],以及索卡尔事件[③]而声名扫地。中国的"后学"家们曾经迫不及待地宣告"现代性的终结"。我们可否步其后尘,宣告"后现代主义的终结"?

如果说,在20世纪六七十年代的二十年里作为一场有连续性的、前呼后拥的思潮与运动的后现代主义已经终结,那么,由尼采开创的后现代论说的影响却要持久得多。事实上,跟美国大学里的二流文论家竭力贩卖的货色与巴黎左岸的某些现代巫师的启示录腔调相比,本书着意加以讨论的那些后现代论说,特别是尼采、海德格尔与福柯等人的思想,肯定具有持久的价值。这些价值(如果撇除其中某些神秘主义与命定论色彩),就是:**作为参与在对现代性的持久反思与批判传统中的后现代论说,其实已成为现代性话语的一个组成部分。**因为现代性话语,从其伊始,就存在着不同的声音。一方面,现代性的奠基与维持需要一种基础性论证与正当性论证,另一方面,现代性的自我反思与修缮,却需要一种基础的拆毁与

---

① 参沃林前揭书,第163页。

② 参保罗·德曼:《解构之图》,李自修等译,中国社会科学出版社,1998年版,"前言"第8页。

③ 美国科学家索卡尔用一篇狗屁不通的《超越界线:走向量子引力的超形式的解释学》长篇文章,跟后现代主义著名刊物《社会文本》开了个玩笑,结果却被当作观点创新之作登了出来;人们普遍认为,此举暴露了后现代主义者的专业水准已经下降到了令人可笑的地步。参《"索卡尔事件"与科学大战》,南京大学出版社2002年5月版。

危机宣告。只不过,后现代主义言路,与其他言路相比,显得或过分激进,或过分命定论而已。假如经典的现代性是一种透支的自我想像,那么反思的现代性是否需要一种保险的自我想像呢? 舍勒从人类学角度描绘出来的现代性视野,与贝克的"风险社会"理论,[①] 是否就是本雅明"救赎的美学"与弥赛亚主义史学的某种世俗版本呢? 现代性哲学已经就现代性的基础、正当性与动力等根本问题产生了大量话语。通过对这些话语梳理,我们可否得到一些有助益的启发,即一种更为合理的现代性自我想像,取决于现代性的几种最基本言路之间的调协与融合,特别是取决于对这个问题的回答:我们能否在透支,即对于未来的先行挪用与保险,即对于未来的预期抵押之间保持适当的平衡?

---

① 舍勒与贝克有关现代性的思想,参刘小枫:《现代性社会理论绪论》一书中的讨论。

参考书目

导论 现代性哲学的主题

1. 汪晖:《当代中国的思想状况与现代性问题》,载李世涛主编《知识分子立场:自由主义之争与中国思想界的分化》,时代文艺出版社2000年版。

2. 汪晖等编:《文化与公共性》,三联书店1998年版。

3. 李世涛主编:《知识分子立场:民族主义与转型期中国的命运》,时代文艺出版社2000年版。

4. 李世涛主编:《知识分子立场:激进与保守之间的动荡》,时代文艺出版社2000年版。

5. 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版。

6. 张志扬:《偶在论:现代哲学之一种》,上海三联书店2000年版。

7. 王岳川等编:《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社1992年版。

8. 罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社2000年版。

9. 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社1988年版。

10. 库卡瑟斯等:《罗尔斯》,姚建宗等译,黑龙江人民出版社1999年版。

11. 沃尔夫:《诺齐克》,王天成等译,黑龙江人民出版社1999年版。

12. 赫费:《政治的正义性:法和国家的批判哲学之基础》,庞学铨

等译,上海译林出版社 1998 年版。

13. 何怀宏:《契约伦理与社会正义》,中国人民大学出版社 1993 年版。

14. 福柯:《福柯集》,杜小真编选,上海远东出版社 1998 年版。

15. 贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一帆等译,三联书店 1989 年版。

16. 朱阿蕾罗(Alicia Juarrero):《从现代之根到后现代之茎》,肖俊明译,载《弟欧根尼》1993,总第 163 期。

17. 张博树:《现代性与制度现代化》,学林出版社 1998 年版。

18. 罗斯诺:《后现代主义与社会科学》,张国清译,上海译文出版社 1998 年版。

19. 沃林:《文化批评的观念》,张国清译,商务印书馆 2000 年版。

20. 多尔迈:《主体性的黄昏》,万俊人译,上海人民出版社 1992 年版。

21. 伯恩斯坦:《超越客观主义与相对主义》,郭小平等译,光明日报出版社 1992 年版。

22. Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, (trans. Frederick Lawrence), Polity Press, 1987.

23. Habermas, Post - metaphysical Thinking: Philosophical Essays, (trans. William Mark Hohengarten), Polity Press, 1992.

24. Habermas, The New Conservatism, Polity Press, 1989.

25. Habermas, Reconciliation through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, The Journal of Philosophy, No.3, 1995.

26. Michael Kelly eds., Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate, the MIT Press, 1994.

27. Barr, J, Fundamentalism, SCM Press, 1977.

28. Caplan, L. ed., Studies in Religious Fundamentalism, State University of New York Press, 1987.

29. Michel Foucault: The Order of things: an Archaeology of the Human

Science, Vintage Books, 1973.

第一章 现代性:概念与观念

1. 赫伊津哈:《中世纪的衰落》,刘军等译,中国美术学院出版社1997年版。

2. 麦克曼勒斯主编:《牛津基督教史》,张景龙等译,贵州人民出版社1995年版。

3. 布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,何新译,商务印书馆1979年版。

4. 马克·布洛赫:《历史学史的技艺》,张和声等译,上海社会科学院出版社1992年版。

5. 克罗齐:《历史学的理论和实际》,傅任敢译,商务印书馆1982年版。

6. 黑格尔:《哲学史讲演录》,商务印书馆,贺麟、王太庆译,1983年版。

7. 黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版。

8. 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,三联书店1999年版。

9. 齐美尔:《金钱、性别、现代生活风格》,刘小枫编,顾仁明译,学林出版社2000年版。

10. 成伯清:《格奥尔格·齐美尔:现代性的诊断》,杭州大学出版社1999年版。

11. 吉登斯:《社会的构成》,李康等译,三联书店1998年版。

12. 吉登斯:《民族国家与暴力》,胡宗泽等译,三联书店1998年版。

13. 吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,三联书店1998年版。

14. 吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社2000年版。

15. 吉登斯:《第三条道路》,郑戈译,北京大学出版社2000年版。

16. 吉登斯:《超越左与右》,李惠斌等译,社会科学文献出版社

2000 年版。

17. 杨雪冬等编:《第三条道路与新的理论》,社会科学文献出版社 2000 年版。

18. 布莱克编:《比较现代化》,杨豫等译,上海译文出版社 1996 年版。

19. 亨廷顿等:《现代性理论与历史经验的再探讨》,罗荣渠主编 1993 年版。

20. 英克尔斯等:《从传统人到现代人:六个发展中国家中的个人变化》,顾昕译,中国人民大学出版社 1992 年版。

21. 钱乘旦等:《世界现代化进程》,南京大学出版社 1997 年版。

22. Stacy Burton & Dennis Dworkin: Trials of Modernity: Europe Since 1500, Simon & Schuster Custom Publishing, 1996.

23. Peter Burger, The Decline of Modernism, (trans. Nicholas Walker), Polity Press, 1992.

24. Steve Giles eds., Theorizing Modernism, Routledge, 1993.

25. 贝尔:《后工业社会的来临》,高金舌等译,新华出版社 1997 年版。

26. 高文(Sir Lawrence Gowing)主编:《大英视觉艺术百科全书》中文版,台湾大英百科股份有限公司、广西出版总社联合出版 1994 年。

27. 雷华德:《印象画派史》,平野等译,人民美术出版社 1983 年版。

28. 阿纳森:《西方现代艺术史》,邹德侬等译,天津人民美术出版社 1994 年版。

29. 波德莱尔:《波德莱尔美学论文选》,郭宏安译,人民文学出版社 1987 年版。

30. 郭宏安:《论〈恶之花〉》,载波德莱尔:《恶之花》,郭宏安译,漓江出版社 1992 年版。

31. 伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海译文出版社 1999 年版。

32. 霍伊:《批评的循环》,辽宁人民出版社 1987 年版。

33. 本雅明:《本雅明文选》,陈永国等译,中国社会科学出版社 1999 年版。

34. 本雅明:《经验与贫乏》,王炳钧等译,百花文艺出版社 1999 年版。

35. 本雅明:《发达资本主义时代的抒情诗人》,张旭东等译,三联书店 1989 年版。

36. 本雅明:《机械复制时代的艺术》,王才勇译,浙江摄影出版社 1993 年版。

37. 布罗德森:《本雅明传》,国容等译,敦煌文艺出版社 2000 年版。

38. 刘北成:《本雅明思想肖像》,上海人民出版社 1998 年版。

39. 布洛克:《西方人文主义传统》,董乐山译,三联书店 1998 年版。

40. 加林:《意大利人文主义》,李玉成译,三联书店 1998 年版。

第二章 现代性的哲学奠基

1. 马基雅维里:《君主论》,潘汉典译,商务印书馆 1985 年版。

2. 笛卡尔:《第一哲学沉思录》,庞景仁译,商务印书馆 1986 年版。

3. 笛卡尔:《谈谈方法》,王太庆译,商务印书馆 2000 年版。

4. 伽森狄:《对笛卡尔〈沉思〉的诘难》,庞景仁译,商务印书馆 1963 年版。

5. 帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆 1985 年版。

6. 霍布思:《利维坦》,黎思复等译,商务印书馆 1985 年版。

7. 洛克:《人类理解论》,关文运译,商务印书馆 1959 年版。

8. 斯宾诺莎:《知性改进论》,贺麟译,商务印书馆 1960 年版。

9. 伏尔泰:《哲学辞典》,王燕生译,商务印书馆 1991 年版。

10. 孔狄亚克:《人类知识起源论》,洪洁求等译,商务印书馆 1989 年版。

11. 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武等译,三联书店

1998 年版。

12. 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆 1980 年版。

13. 休谟:《人类理解研究》,关文运译,商务印书馆 1957 年版。

14. 康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆 1960 年版。

15. 康德:《未来形而上学导论》,庞景仁译,商务印书馆 1978 年版。

16. 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,总务印书馆 1990 年版。

17. 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆 1986 年版。

18. 费希特:《论学者的使命 论人的使命》,梁志学等译,商务印书馆 1984 年版。

19. 黑格尔:《费希特与谢林哲学体系的差别》,宋祖良等译,商务印书馆 1994 年版。

20. 黑格尔:《法哲学原理》,范扬等译,商务印书馆 1961 年版。

21. 梯利:《西方哲学史》,葛力译,商务印书馆 1995 年版。

22. 弗兰克:《个体的不可消逝性:反思主体、人格和个体,以回应“后现代”对它们所作的死亡宣告》,先刚译。

23. 索珀:《人道主义与反人道主义》,廖申白等译,华夏出版社 1999 年版。

24. 费雷德里斯:《勒内·笛卡尔先生在他的时代》,管震湖译,商务印书馆 1997 年版。

25. 张庆熊:《自我、主体际性与文化交流》,上海人民出版社 1999 年版。

26. 卢克斯:《个人主义:分析与批判》,朱红文等译,北京广播电视出版社 1993 年版。

27. 俞可平:《社群主义》,中国社会科学出版社 1998 年版。

28. 刘军宁等编:《自由与社群》,三联书店 1998 年版。

29. 石元康:《当代西方自由主义理论》,上海三联书店 2000 年版。

30. 麦金太尔:《德性之后》,何怀宏等译,中国社会科学出版社

1994年版。

31．麦金太尔：《谁之正义？何种合理性?》，万俊人等译，当代中国出版社1996年版。

32．科廷汉：《理性主义者》，江怡译，辽宁教育出版社1998年版。

33．哈耶克：《法律、立法与自由》，邓正来等译，中国大百科全书出版社2000年版。

34．哈耶克《自由秩序原理》，邓正来译，三联书店1997年版。

35．林吉吉：《黑格尔的法权哲学》，复旦大学出版社1999年版。

36．马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年版。

37．罗伦培登：《这是我的立场：马丁·路德传记》，陆中石等译，译林出版社1993年版。

38．卡西尔：《启蒙哲学》，顾伟铭译，山东人民出版社1988年版。

39．萨拜因：《政治学说史》，刘山等译，商务印书馆1986年版。

40．列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西：《政治哲学史》，李天然等译，河北人民出版社1993年版。

41．伯尔曼：《法律与革命：西方法律传统的形成》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社1993年版。

42．伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，三联书店1991年版。

43．泰格、利维：《法律与资本主义的兴起》，纪琨译，学林出版社1996年版。

44．波塔里等：《拿破仑法典》，李浩培等译，商务印书馆1979年版。

45．梅因：《古代法》，沈景一译，商务印书馆1959年版。

第三章 现代性哲学诸面相

一、关于客观科学

1．培根：《新工具》，许宝译，商务印书馆1984年版。

2．胡塞尔：《欧洲科学的危机和超验现象学》，张庆熊译，上海译文

出版社 1988 年版。

3. 雅斯贝尔斯:《时代的精神状况》,王德峰译,上海译文出版社 1997 年版。

4. 海德格尔:《现代科学、形而上学和数学》、《世界图像的时代》、《技术的追问》,见《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店 1996 年版。

5. 伽达默尔:《科学时代的理性》,国际文化出版社 1988 年版。

6. 丹皮尔:《科学史及其与哲学、宗教的关系》,李珩译,商务印书馆 1975 年版。

7. 沃尔夫:《十六、十七世纪科学、技术与哲学史》,周昌忠等译,商务印书馆 1995 年版。

8. 沃尔夫:《十八世纪科学、技术与哲学史》,周昌忠等译,商务印书馆 1991 年版。

9. 布鲁克:《科学与宗教》,苏贤贵译,复旦大学出版社 2000 年版。

10. 狄博斯:《文艺复兴时期的人与自然》,周雁翎译,复旦大学出版社 2000 年版。

11. 汉金斯:《科学与启蒙运动》,任定成等译,复旦大学出版社 2000 年版。

12. 韦斯特福尔:《近代科学与建构:机械论与力学》,彭万华译,复旦大学出版社 2000 年版。

13. 沃克迈斯特:《科学的哲学》,李德容等译,商务印书馆 1996 年版。

14. 怀特海:《科学与近代世界》,何钦译,商务印书馆 1959 年版。

15. 罗素:《西方哲学史》上、下,李约瑟等译,商务印书馆 1963、1976 年版。

16. 舒尔曼:《科技时代与人类未来:在哲学深层的挑战》,李小兵等译,东方出版社 1995 年版。

二、关于普遍道德与法律

1. 洛克:《论宗教自由》,吴云贵译,商务印书馆 1982 年版。

2. 洛克:《政府论》下篇,叶启芳等译,商务印书馆1982年版。

3. 密尔顿:《论出版自由》,吴之椿译,商务印书馆1958年版。

4. 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆1983年版。

5. 斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,商务印书馆1963年版。

6. 斯宾诺莎:《政治论》,冯炳昆译,商务印书馆1999年版。

7. 斯宾诺莎:《简论上帝、人及其心灵健康》,顾寿观译,商务印书馆1999年版。

8. 斯宾诺莎:《书信集》,洪汉鼎译,商务印书馆1993年版。

9. 狄德罗:《狄德罗哲学选集》,江天骥等译,商务印书馆1983年版。

10. 休谟:《自然宗教谈话录》,陈修斋等译,商务印书馆1962年版。

11. 康德:《实践理性批判》,关文运译,商务印书馆1962年版。

12. 康德:《道德形而上学基础》,苗力田译,上海人民出版社1985年版。

13. 康德:《法的形而上学原理》,沈叔平译,商务印书馆1991年版。

14. 康德:《实用人类学》,重庆出版社1987年版。

15. 潘恩:《选集》,马清槐等译,商务印书馆1981年版。

16. 拉斐尔:《道德哲学》,邱仁宗译,辽宁教育出版社1998年版。

三、关于自主艺术(浪漫主义)

1. 布兰德伯里、麦克法兰主编:《现代主义》,胡家峦等译,上海外语教育出版社1992年版。

2. 袁可嘉等编选:《现代主义文学研究》,(上下)中国社会科学出版社1989年版。

3. 韦勒克:《文学思潮和文学运动的概念》,刘象愚选编,中国社会科学出版社1989年版。

4. 张黎选编:《表现主义论争》,华东师范大学出版社1992年版。

5. 刘小枫主编:《人类困境中的审美精神》,知识出版社1993年版。

6. 康德:《判断力批判》,宗白华译,商务印书馆1964年版。

7. 歌德:《谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1985年版。

8. 席勒:《审美教育书简》,冯至译,北京大学出版社1985年版。

9. 席勒:《秀美与尊严:席勒艺术与美学文选》,文化艺术出版社1996年版。

10. 维塞尔:《活的形象美学:席勒美学与近代哲学》,毛萍等译,学林出版社2000年版。

11. 黑格尔:《美学讲演录》,朱光潜译,商务印书馆1979年版。

12. 荷尔德林:《荷尔德林文集》,戴晖译,商务印书馆1999年版。

13. 叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,商务印书馆1982年版。

14. 叔本华:《论说文集》,范进等译,商务印书馆1999年版。

15. 海涅:《论浪漫派》,张玉书译,载《海涅选集》,人民文学出版社1983年版。

16. 海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,海安译,商务印书馆2000年版。

17. 卡岑巴赫:《施莱尔马赫传》,任立译,商务印书馆1998年版。

18. 勃兰兑斯:《19世纪文学主流》(1-6册),张道真等译,上海译文出版社1997年版。

19. 韦勒克:《近代文学批评史》(1-4册),杨自伍等译,上海译文出版社1997年版。

20. 阿多诺:《美学理论》,王柯平译,四川人民出版社1998年版。

21. 阿布拉姆斯:《镜与灯》,北京大学出版社1992年版。

22. 巴特勒:《浪漫派、叛逆者及反动派:1760-1830年间的英国文学及其背景》,黄梅等译,辽宁教育出版社1998年版。

23. 刘小枫:《诗化哲学》,山东人民出版社1986年版。

第四章　现代性哲学的四种言路

一、关于激进主义言路

1. 卢梭:《论社会不平等的起源》,李常山译,商务印书馆1982年

版。

2. 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆 1982 年版。

3. 黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆 1979 年版。

4. 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,三联书店 1999 年版。

5. 黑格尔:《宗教哲学》,魏庆征译,中国社会出版社 1999 年版。

6. 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》,第一卷,人民出版社 1972 年版。

7. 卢卡契:《历史与阶级意识》,杜章智等译,商务印书馆 1992 年版。

8. 马丁·杰:《法兰克福学派史》,单世联译,广东人民出版社 1996 年版。

9. 上海社科院外哲所编:《法兰克派学派论著选辑》(上),商务印书馆 1998 年版。

10. 葛兰西:《实践哲学》,徐崇温译,重庆出版社 1990 年版。

11. 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁等译,重庆出版社 1990 年版。

12. 霍克海默:《批判理论》,李小兵等译,重庆出版社 1989 年版。

13. 霍克海默:《霍克海默集》,曹卫东编选,上海远东出版社 1997 年版。

14. 阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社 1993 年版。

15. 马尔库塞:《理性与革命》,程志民等译,重庆出版社 1993 年版。

16. 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社 1987 年版。

17. 马尔库塞:《审美之维》,李小兵等译,三联书店 1990 年版。

18. 布罗代尔:《资本主义论丛》,中央编译出版社 1997 年版。

19. 布罗代尔:《15 至 18 世纪的物质文明、经济与资本主义》,三联书店 1992 - 1994 年版。

20. 沃勒斯坦:《近代世界体系》,高等教育出版社 1998 年版。

21. 朱学勤:《道德理想国的覆灭》,上海三联书店 1994 年版。

二、关于保守主义言路

1. 柏克:《法国革命论》,何兆武等译,商务印书馆 1998 年版。

2. 柏克:《自由与传统:柏克政治论文选》,蒋庆等译,商务印书馆 2001 年版。

3. 阿克顿:《自由与权力:阿克顿勋爵论说文集》,侯健等译,商务印书馆 2001 年版。

4. 黑格尔:《法哲学原理》,范扬等译,商务印书馆 1961 年版。

5. 希尔斯:《论传统》,上海译文出版社 1991 年版。

6. 贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一帆等译,三联书店 1989 年版。

7. 彼得·伯杰:《资本主义革命》,吴支深等译,经济日报出版社 1993 年版。

8. 塞西尔:《保守主义》,杜汝楫译,商务印书馆 1986 年版。

9. 刘军宁:《保守主义》,中国社会科学出版社 1998 年版。

三、关于自由主义言路

1. 约翰·格雷:《自由主义》,傅铿等译,台北桂冠图书公司 1991 年版。

2. 洛克:《政府论》(上下),叶启芳等译,商务印书馆 1983 年版。

3. 孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆 1978 年版。

4. 麦迪逊等:《联邦党人文集》,商务印书馆,程逢如等译 1982 年版。

5. 亚当·斯密:《论国民财富的性质和原因的研究》第一、二卷,郭大力等译,商务印书馆 1972、1974 年版。

6. 亚当·斯密:《道德情操论》,蒋自强等译,商务印书馆 1997 年版。

7. 约翰·密尔:《论自由》,程崇华译,商务印书馆 1982 年版。

8. 约翰·密尔:《代议制政府》,汪王宜译,商务印书馆 1984 年版。

9. 霍布豪斯:《自由主义》,朱曾汶译,商务印书馆 1996 年版。

10. 托克威尔:《论美国的民主》,董果良译,商务印书馆 1993 年版。

11. 托克威尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,商务印书馆 1992 年版。

12. 贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文等译,商务印书馆 1999 年版。

13. 休谟:《道德原理探究》,王淑芹译,中国社会科学出版社 1999 年版。

14. 韦伯:《政治与学术》,冯克利译,三联书店 1998 年版。

15. 米塞斯:《自由与繁荣的国度》,韩光明等译,中国社会科学出版社 1994 年版。

16. 哈耶克:《通往奴役之路》,王明毅等译,中国社会科学出版社 1997 年版。

17. 哈耶克:《个人主义与经济秩序》,北京经济学院出版社 1991 年版。

18. 哈耶克:《经济、科学与政治:哈耶克思想精粹》,冯克利译,江苏人民出版社 2000 年版。

19. 哈耶克:《自由秩序原理》,邓正来译,三联书店 1997 年版。

20. 哈耶克:《法律、立法与自由》(第一至三卷),邓正来等译,中国大百科全书出版社 2000 年版。

21. 哈耶克:《致命的自负》,冯克利等译,中国社会科学出版社 2000 年版。

22. 波普:《开放社会及其敌人》,陆衡等译,中国社会科学出版社 1999 年版。

23. 波普:《历史决定论的贫困》,杜汝楫等译,华夏出版社 1987 年版。

24. 米尔顿·弗里德曼:《资本主义与自由》,张瑞玉译,商务印书馆 1986 年版。

25. 米尔顿·弗里德曼、罗斯·弗里德曼:《自由选择》,胡骑等译,商务印书馆 1982 年版。

26. 柏林:《两种自由概念》,载《公共论丛》第一、二期,三联书店

1995 年版。

27．萨托利:《民主新论》,冯克利等译,华夏出版社 1998 年第二版。

28．华特金斯:《西方政治传统:近代自由主义之发展》,李丰斌译,台北联经版 1999 年版。

29．霍伊:《自由主义政治哲学:哈耶克的政治思想》,刘锋译,三联书店 1992 年版。

30．李强:《自由主义》,中国社会科学出版社 1998 年版。

31．邓正来、亚历山大编:《国家与市民社会:一种社会理论的研究路径》,中央编译出版社 1999 年版。

32．刘军宁等编:《公共论丛》第一至七辑,三联书店 1995 - 2000 年版。

四、关于后现代主义言路

1．杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社 1997 年版。

2．詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编,三联书店 1997 年版。

3．詹姆逊:《快感:文化与政治》,王逢振等译,中国社会科学出版社 1998 年版。

4．利奥塔:《后现代状况》,车瑾山译,三联书店 1997 年版。

5．罗蒂:《后哲学文化》,黄勇编译,上海译文出版社 1992 年版。

6．罗蒂:《哲学与自然之镜》,李幼蒸译,三联书店 1987 年版。

7．佛克马、伯登斯:《走向后现代主义》,王宁等译,北京大学出版社 1991 年版。

8．凯尔纳、贝斯特:《后现代理论:批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社 1999 年版。

9．伊格尔顿:《后现代主义的幻像》,华明译,商务印书馆 2000 年版。

10．科斯洛夫斯基:《后现代文化:技术发展的社会文化后果》,毛

怡红译,中央编译出版社 1999 年版。

11. 阿普尔比等:《历史的真相》,刘北成等译,中央编译出版社 1999 年版。

12. 张京媛主编:《当代女性主义与文学批评》,北京大学出版社 1993 年版。

13. 张京媛主编:《新历史主义与文学批评》,北京大学出版社 1993 年版。

14. 张京媛主编:《后殖民理论与文学批评》,北京大学出版社 1994 年版。

15. 罗钢等主编:《后殖民主义文化理论》,中国社会科学出版社 1999 年版。

16. 王岳川等编:《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社 1992 年版。

17. 王岳川:《后现代主义文化研究》,北京大学出版社 1992 年版。

18. 汪民安等编:《后现代性的哲学话语:从福柯到赛义德》,浙江人民出版社 2000 年版。

19. 徐贲:《走向后现代与后殖民》,中国社会科学出版社 1996 年版。

20. 盛宁:《人文困惑与反思:西方后现代主义思潮批判》,三联书店 1997 年版。

21. 王治河:《扑朔迷离的游戏:后现代哲学思潮研究》,社会科学文献出版社 1998 年版。

第五章 尼采反现代性话语及其后现代转折

1. 尼采:《悲剧的诞生 瓦格纳在拜洛伊特 作为教育家的叔本华》,赵登荣等译,漓江出版社 2000 年版。

2. 尼采:《历史对于人生的利弊》,姚可昆译,商务印书馆 1998 年版。

3. 尼采:《快乐的科学》,余鸿荣译,中国和平出版社 1986 年版。

4. 尼采:《道德的谱系》,周红译,三联书店 1992 年版。

5. 尼采:《曙光》,田立年译,漓江出版社 2000 年版。

6. 尼采:《超善恶》,张念东等译,中央编译出版社 2000 年版。

7. 尼采:《查拉图斯特拉如是说》,黄明嘉译,漓江出版社 2000 年版。

8. 尼采:《权力意志:重估一切价值的尝试 附:瞧这个人》,张念东等译,商务印书馆 1991 年版。

9. 巴雷特:《非理性的人》,杨照明等译,商务印书馆 1995 年版。

10. 考夫曼编:《存在主义》,陈鼓应等译,商务印书馆 1987 年版。

11. 宾克莱:《理想的冲突:西方社会变化着的价值观念》,马元德等译,商务印书馆 1983 年版。

12. 德勒兹:《解读尼采》,张唤民译,百花文艺出版社 2000 年版。

13. 哈列维:《尼采传》,谈蓓芳译,百花洲文艺出版社 1994 年版。

14. 周国平:《尼采:在世纪的转折点上》,上海人民出版社 1986 年版。

15. 金惠敏等编:《评说"超人":尼采在中国的百年解读》,社会科学文选出版社 2001 年版。

16. 汪民安等编:《尼采的幽灵:西方后现代语境中的尼采》,社会科学文献出版社 2001 年版。

第六章 海德格尔的现代性病理学诊断

1. 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映等译,三联书店 1987 年版。

2. 海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王太庆译,商务印书馆 1996 年版。

3. 海德格尔:《海德格尔选集》,孙周兴编选,上海三联书店 1996 年版。

4. 海德格尔:《面向思的事情》,陈小文等译,商务印书馆 1996 年

版。

5. 绍伊博尔德:《海德格尔分析新时代的技术》,宋祖良译,中国社会科学出版社 1993 年版。

6. 布托:《海德格尔》,吕一民译,商务印书馆 1996 年版。

7. 比梅尔:《海德格尔》,刘鑫等译,商务印书馆 1996 年版。

8. 理查德·沃林:《存在的政治:海德格尔的政治思想》,周宪等译,商务印书馆 2000 年版。

9. 萨弗兰斯基:《海德格尔传》,靳希平译,商务印书馆 1999 年版。

10. 法里亚斯:《海德格尔与纳粹主义》,郑永慧等译,时事出版社 2000 年版。

11. 高红等译:《一个战时的审美主义者:〈纽约书评〉论文选 1963 – 1993》,中央编译出版社 2000 年版。

12. 阿伦特:《人的条件》,竺乾威等译,上海人民出版社 1999 年版。

13. 伽达默尔:《伽达默尔集》,严平编选,上海远东出版社 1997 年版。

14. 叶秀山:《思、史、诗》,人民出版社 1988 年版。

15. 宋祖良:《拯救地球和人类未来:海德格尔的后期思想》,中国社会科学出版社 1993 年版。

16. 陈嘉映:《海德格尔哲学概论》,三联书店 1993 年版。

17. 靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社 1995 年版。

18. 孙周兴:《说不可说之神秘:海德格尔后期语言思想研究》,上海三联书店 1994 年版。

19. 张祥龙:《海德格尔思想与中国天道》,三联书店 1996 年版。

20. 倪梁康主编:《中国现象学与哲学评论:现象学的基本问题》,上海译文出版社 1995 年版。

第七章 德里达对现代性哲学的解构

1. 德里达:《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆 1999 年版。

2. 德里达:《论文学学》,汪堂家译,上海译文出版社 1999 年版。

3. 德里达:《文学行动》,赵兴国等译,中国社会科学出版社 1998 年版。

4. 德里达:《马克思的幽灵》,上海人民出版社 1999 年版。

5. 德里达:《一种疯狂守护着思想:德里达访谈录》,何佩群译,上海人民出版社 1997 年版。

6. J. Derrida, Dissemination, (trans. Barbara Johnson), The University of Chicago Press, 1981.

7. Josue V. Harari, ed., Textual Strategies: Perspectives in Post - structuralist criticism, Cornell University Press, 1979.

8. D. P. Midhelfelder & R. E. Palmer, ed., Dialogue and Deconstruction: The Gamamer - Derrida Encounter, State University of New York Press, 1989.

9. 胡塞尔:《胡塞尔选集》,倪梁康选编,上海三联书店 1997 年版。

10. 胡塞尔:《逻辑研究》第一卷,倪梁康译,上海译文出版社 1994 年版。

11. 胡塞尔:《逻辑研究》第二卷第一部分,倪梁康译,上海译文出版社 1998 年版。

12. 施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文等译,商务印书馆 1995 年版。

13. 倪梁康:《现象学及其效应:胡塞尔与当代德国哲学》,三联书店 1994 年版。

14. 张庆熊:《熊十力的新唯识论与胡塞尔现象学》,上海人民出版社 1995 年版。

15. 索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,商务印书馆 1980 年版。

16. 马蒂尼奇编:《语言哲学》,牟博等译,商务印书馆 1998 年版。

17. 丁尔苏:《超越本体:马克思主义意义理论研究》,苏州大学出

版社 1994 年版。

18. 卡勒:《论解构》,陆扬译,中国社会科学出版社 1998 年版。

19. 米勒:《重申解构主义》,郭英剑等译,中国社会科学出版社 1998 年版。

20. 保罗·德曼:《解构之图》,李自修等译,中国社会科学出版社 1998 年版。

21. 霍克斯:《结构主义与符号学》,瞿铁鹏译,上海译文出版社 1987 年版。

22. 斯特罗克:《结构主义以来:从列维－斯特劳斯到德里达》,渠东等译,辽宁教育出版社 1998 年版。

23. 卡勒:《索绪尔》,中国社会科学出版社 1989 年版。

24. 陆扬:《德里达》,华东师范大学出版社 1994 年版。

25. 尚杰:《德里达》,湖南教育出版社 1999 年版。

26. 张隆溪:《道与逻各斯》,冯川译,四川人民出版社 1998 年版。

27. 爱德蒙森:《文学对抗哲学:从柏拉图到德里达》,王柏华译,中央编译出版社 2000 年版。

28. 徐友渔等:《语言与哲学:当代英美与德法传统比较研究》,三联书店 1996 年版。

29. 王路:《奎因哲学研究》,三联书店 1999 年版。

第八章 福柯及其现代性批判

1. 福柯:《癫狂与文明》,刘北成等译,三联书店 1999 年版。

2. 福柯:《规训与惩罚》,刘北成等译,三联书店 1999 年版。

3. 福柯:《知识考古学》,谢强等译,三联书店 1998 年版。

4. 福柯:《性史》(第一、二卷),张廷琛等译,上海科学技术文献出版社 1989 年版。

5. 福柯:《性经验史》,佘碧平译,上海人民出版社 2000 年版。

6. 福柯:《福柯集》,杜小真编,上海远东出版社 1998 年版。

7. 福柯:《权力的眼睛:福柯访谈录》,严锋译,上海人民出版社 1997 年版。

8. 福柯:《必须保卫社会:法兰西学院演讲列 1976》,钱翰译,上海人民出版社 1999 年版。

9. Michel Foucault: The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences, Vintage Books Edition, 1973.

10. Hans Herbert Kogler, The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Flucault, trans. Paul Hendrickson, the MIT Press, 1996.

11. 谢里登:《求真意志:密歇尔·福柯的心路历程》,尚志英等译,上海人民出版社 1997 年版。

12. 麦克尼(Lois Mcnay):《福柯》,贾 译,黑龙江人民出版社 1999 年版。

13. 麦魁尔(Merquior):《福柯》,韩阳红译,昆仑出版社 1999 年版。

14. 埃里蓬:《权力与反抗:米歇尔·福柯传》,谢强等译,北京大学出版社 1997 年版。

15. 刘北成:《福柯思想肖像》,北京师范大学出版社 1995 年版。

16. 莫为民:《主体的命运:福柯哲学思想研究》,上海三联书店 1996 年版。

第九章 哈贝马斯与现代性哲学的重构

1. 哈贝马斯:《交往与社会进化》,张博树译,重庆出版社 1989 年版。

2. 哈贝马斯:《交往行动理论》,蔺佩郁等译,重庆出版社 1994 年版。

3. 哈贝马斯:《作为意识形态的技术与科学》,李黎等译,学林出版社 1999 年版。

4. 哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义等译,学林出版社 1999 年版。

5. 哈贝马斯:《共公领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社

1999 年版。

6. 哈贝马斯:《合法化危机》,刘北成等译,上海人民出版社 2000 年版。

7. 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,郭官义等译,社会科学文献出版社 2000 年版。

8. 哈贝马斯:《现代性的地平线:哈贝马斯访谈录》,李安东等译,上海人民出版社 1997 年版。

9. Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, (trans. Frederick Lawrence), Polity Press, 1987.

10. Habermas, Facticity and Validity: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy, (trans. William Rehg), Polity Press, 1996.

11. A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe & A. Wellmer, ed., Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, the MIT Press, 1992.

12. Michael Kelly eds., Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate, the MIT Press, 1994.

13. R. J. Bernstein, Habermas and Modernity, Cambridge: Polity Press, 1985.

14. Held, Introduction to Critical Theory, Cambridge: Polity Press, 1980.

15. J. L. Austin, How to Do Things with Words, Cambridge: MIT Press, 1962.

16. 维特根斯坦:《哲学研究》,李步楼译,商务印书馆 1996 年版。

17. 施太格缪勒:《当代哲学主流》上卷,王炳文等译,商务印书馆 1992 年版。

18. 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏等译,上海译文出版社 1997 年版。

19. 阿佩尔:《哲学的改造》,孙周兴等译,上海译文出版社 1997 年

版。

20．塞尔:《什么是言语行为》,载马蒂尼奇编:《语言哲学》,牟博等译,商务印书馆1998年版。

21．盛晓明:《话语规则与知识基础:语用学的维度》,学林出版社2000年版。

22．迪尔凯姆:《社会学方法的准则》,狄玉明译,商务印书馆1995年版。

23．迪尔凯姆(涂尔干):《宗教生活的基本形式》,渠东等译,上海人民出版社1999年版。

24．迪尔凯姆(涂尔干):《社会分工论》,渠东译,三联书店2000年版。

25．韦伯:《社会科学方法论》,杨富斌译,华夏出版社1999年版。

26．韦伯:《经济与社会》,林荣远译,商务印书馆1997年版。

27．克勒斯:《马克斯·韦伯的生平、著述及影响》,郭锋译,法律出版社2000年版。

28．苏国勋:《理性化及其限制:韦伯思想引论》,上海人民出版社1988年版。

29．米德:《心灵、自我与社会》,赵月瑟译,上海译文出版社1992年版。

30．曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣等译,商务印书馆2000年版。

31．熊彼特:《从马克思到凯恩斯》,韩宏等译,江苏人民出版社2000年版。

32．奥罗姆:《政治社会学》,张华青等译,上海人民出版社1989年版。

33．雷蒙·阿隆:《社会学主要思潮》,葛智强等译,华夏出版社2000年版。

34．奥斯维特:《哈贝马斯》,沈亚生译,黑龙江人民出版社1999年

版。

35. 张博树:《现代性与制度现代化》,学林出版社 1998 年版。

36. 薛华:《哈贝马斯的商谈伦理学》,辽宁教育出版社 1998 年版。

37. 姜新立、陈龙生:《尤尔根·哈贝马斯》,载易杰雄主编:《现代世界十大思想家》,江苏人民出版社 1995 年版。

38. 阮新邦等:《批判诠释论与社会研究》,上海人民出版社 1998 年版。

39. 阮新邦:《批判诠释与知识重建:哈伯玛斯视野下的社会研究》,社会科学文献出版社 1999 年版。

结论:走向一种更合理的现代性自我想像

1. 柏拉图:《理想国》,郭斌等译,商务印书馆 1986 年版。

2. A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe & A. Wellmer, ed., Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, the MIT Press, 1992.

3. Ackerman, Political Liberalism, Journal of Philosophy, July, 1994.

4. G. Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in C. Nelson & L. Grossberg, ed., Marxism and the Interpretation of Culture, University of Illinois Press, 1988.

5. F. A. Hayek, Studies in philosophy, Politics and Economics, University of Chicago Press, 1967.

6. 范伯格:《理性自由主义与进化不可知论》,王锋译,载《公共论丛》第七辑,三联书店 2000 年版。

7. 库卡瑟斯:《哈耶克与现代主义》,张守东译,见《公共论丛》第七辑,三联书店 2000 年版。

8. 汪丁丁:《哈耶克"扩展秩序"思想初论》(上中下篇),见《公共论丛》第二、三、四辑,三联书店 1996 - 1998 年版。

9. 邓正来:《哈耶克的社会理论》,载哈耶克:《自由秩序原理》,三

联书店 1997 年版。

10. 邓正来:《法律与立法的二元观》,上海三联书店 2000 年版。

11. 泰勒:《承认的政治》;哈贝马斯:《民主法治国家的承认斗争》,均见汪晖等主编:《文化与公共性》,三联书店 1998 年版。

12. 密尔松:《普通法的历史基础》,李显冬等译,中国大百科全书出版社 1999 年版。

13. 庞德:《普通法的精神》,康前宏等译,法律出版社 2001 年版。

14. 莫理斯(M. F. Morris):《法律发达史》,王学文译,商务印书馆版。

15. 达维德:《世界法律体系》,上海译文出版社 1985 年版。

16. 埃尔曼:《比较法律文化》,贺卫方等译,三联书店 1990 年版。

第3辑

求是丛书

永远的摩根索

西方文明:精神与制度的变迁

透支的想象
——现代性哲学引论

ISBN 7-80668-443-3

9 787806 684436 >

定价:24.00元